أعلام العرب

٣٥

أبو حيّان التوحيدي

أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء

بقلم
الدكتور زكريا إبراهيم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
جامعة القاهرة

%20

اهداءات ٢٠٠٢

الشاعر/ عبد العليم القباني

الإسكندرية

أعلام العرب
٣٥

أبو حيان التوحيدي

أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء

بقلم
الدكتور زكريا إبراهيم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
جامعة القاهرة

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والأنباء والنشر
الدار المصرية للتأليف والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مقدمة

اعتاد المشتغلون بالدراسات الاسلامية عندنا الاقتصار على دراسة ثلاث طوائف من المفكرين : طائفة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة كالنظّام والعلاّف وأبى الحسن الأشعرىّ ، وطائفة الفلاسفة كالكندى والفارابى وابن سينا ، وطائفة المتصوّفة كالحلاّج ومحيى الدين بن عربى والسهروردىّ المقتول . ولكن هناك طائفة أخرى من مفكرى الاسلام قد انصرف الباحثون — فى العادة — عن الاهتمام بها ، ألا وهى طائفة « الأدباء الفلاسفة » أو « الفلاسفة الأدباء » . واذا كان المشتغلون بالفلسفة اليوم قد ألفوا التفرقة بين « الأدباء الفلاسفة » من جهة و « الفلاسفة الأدباء » من جهة أخرى ، على اعتبار أن الطائفة الأولى منهما متأدّبة بالجوهر ومتفلسفة بالعرض ، فى حين أن الطائفة الثانية متفلسفة بالجوهر متأدبة بالعرض ، فربّما كان فى وسعنا أن نقول ان الطائفة التى نتحدث عنها — فى تاريخ الفكر الاسلامى — قد جمعت بين الموقفين : لأننا لا نستطيع أن نقول عن أهلها انهم أدباء بالجوهر وفلاسفة بالعرض ، كما أننا لا نستطيع أن نقول عنهم انهم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالعرض ، بل هم فلاسفة بالجوهر وأدباء بالجوهر أيضا !

والمفكر الذى نقدمه اليوم لقراء العربية هو واحد فى الطليعة بين أهل هذه الطائفة ، ان لم نقل بأنه أظهر عَلَم من أعلام تلك الحركة الفلسفية الأدبية . وقد وصفه لنا ياقوت فى معجم الأدباء فقال انه « فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة ، ومحقق المتكلمين ، ومتكلم المحققين وامام البلغاء .. فَرْد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة ، وفصاحة ومكْنة .. » (١) . وقد عاش أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى ، فعاصر رقىّ الحياة العقلية ، وتقدم العلوم والفنون ، وتنوع الثقافات والحركات الفكرية ، وظهر أثر كل هذا فى كتبه ورسائله ، حتى لقد اعتبره بعض الباحثين الناطق بلسان الثقافة العربية فى القرن الرابع الهجرى . ولاحظ البعض تأثره بأسلوب الجاحظ ، واعجابه ببلاغة أستاذه الجاحظ ، فقالوا عنه انه « الجاحظ الثانى » . ولكن ، على الرغم من أن الجاحظ — كما لاحظ المرحوم الأستاذ الكبير أحمد أمين — « كان أكثر تشبعا ، وأكثر انطلاقا » ، فقد كان التوحيدى « أجزل لفظا ، وأوسع علما ؛ لأن الجاحظ كان مسجّل القرن الثانى ، وفى القرن الثانى بدأت نشأة العلوم ؛ وأبوحيان مسجل القرن الرابع ، وقد نضجت العلوم . وشتان بين علم ناشىء وعلم ناضج » (٢) .

على أننا لا نَعُدّ التوحيدى مجرد « مسجل » لثقافة القرن

---

(١) ياقوت الرومى « معجم الأدباء » ، القاهرة ، طبعة الدكتور فريد رفاعى ، ج ١٥ ، ص ٥

(٢) أحمد أمين : مقدمة « البصائر والذخائر » ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص : «ح» .

الرابع الهجرى ، بل نحن نميل الى دراسة « الدور الحضارى » الذى قام به فى تلك الحقبة من تاريخ العرب ، بوصفه مفكرا موسوعيا حاول أن يمزج الفلسفة بالأدب ، وأن يقدم للجمهور حكمة شعبية تكون فى متناوله . وليس من شك فى أن جمع التوحيدى بين التراث اليونانى من جهة ، والثقافة العربية من جهة أخرى ، هو الذى أهّله للقيام بهذا الدور الحضارى الهامّ فى عصر كثرت فيه المجالس الأدبية والندوات الفكرية . وقد تردّد التوحيدى على مجالس وزراء كثيرين من أمثال المهلبى ، وابن العميد ، والصاحب بن عبّاد ، وابن سعدان ، والمدلجى ، فكان رسول الثقافة الرفيعة والفكر الممتاز فى كل منتدى من هذه المنتديات . ومهما كان من أمر الخلافات التى وقعت بين أبى حيان وبين بعض هؤلاء الوزراء ، فان من المؤكد أن مساجلاته معهم كانت لا تخلو من أحاديث أدبية ممتعة ، ومناقشات فلسفية شيقة ، وطرائف علمية مفيدة . والمتأمل فى كتاب « الامتاع والمؤانسة » — مثلا — يعجب لثقافة أبى حيان الواسعة ، واطلاعه الغزير ، اذ يجد فى هذا الكتاب مسائل من كل علم وفن : فأدب ، وفلسفة ، وحيوان ، وأخلاق ، وطبيعة ، وبلاغة ، وتفسير ، وحديث ، ولغة ، وسياسة ، وفكاهة ومجون ، وتحليل لشخصيات فلاسفة العصر وأدبائه وعلمائه ، وتصوير للعادات وأحاديث المجالس .. الخ .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول ان الكشف عن الاطار الحضارى الذى عاش فى كنفه أبو حيان يعيننا كثيرا على فهم طريقته فى التفكير ومنهجه فى التأليف .. فالتوحيدى رجل عاش

فى بيئة سياسية حافلة بالفوضى والاضطراب ، كما عاصر فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى ظل حكم بنى بويه . وليس من شك فى أن آثار هذا العهد القاسى المظلم قد انعكست على تفكيره وأسلوب معاشه ، اذ لم يكن له بُدّ من العمل على محاولة الاتصال بالوزراء والكبراء ، من أجل الخروج من ضائقة الفقر والعوز ، والفوز بالثروة والشهرة . وكثيرا ما يحلو لبعض مؤرخى سيرة أبى حيان أن يلوموا فيلسوفنا على سعيه وراء المجد وحرصه على الظفر بالشهرة ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن الحالة الاقتصادية السيئة هى التى كانت تدفع بالأدباء والمفكرين فى ذلك العصر الى الترامى على أبواب الوزراء والأمراء ، طلبا للرزق وسعيا وراء المال . واذا كانت صراحة أبى حيان هى التى جعلته يعترف — فى احدى رسائله — بأنه لم يكتب ما كتب الا « لطلب المثالة من الناس ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم » (١) فان ما فعله التوحيدى لم يكن بدعة نادرة لا نظير لها فى ذلك العصر ، بل كان أسلوبا عاديا من أساليب السلوك عند معظم رجالات الأدب والفلسفة فى تلك الآونة .

حقا لقد بذل التوحيدى جهدا كبيرا فى سبيل الظفر بضرب من « الاستقلال » الرواقى ، ولكنه قد ظل مع ذلك مفتقرا الى الآخرين ، معتمدا على بعض الرؤساء والوزراء .. ولا غرابة فى ذلك ، فان الفيلسوف لا يمكن أن يكون بمثابة « حرية محضة »

---

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، ج ١٥، ص ١٨ .

تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشرى ، بل لابد من أن يبقى أسيرا لقيود الضرورات الطبيعية ، ومطالب الحياة المادية ، ومستلزمات التعامل الاجتماعى ، وشتى ظروف الحياة البشرية (١) . ومن هنا فان التوحيدى لم يستطع أن يخرج عن اطاره الحضارى ، أو أن يتنكّر لضرورات حياته الطبيعية ، أو أن يتحرر تماما من كل اسار اجتماعى ، بل هو قد بقى مجرّد انسان من دم ولحم تؤرّقه مشكلات الرزق والمعاش ، وتقض مضجعه مشاغل الحياة ، ويقلق باله ما يقع عليه من ظلم ، ويثير حفيظته ما ينزل بساحته من آلام بسبب قسوة المجتمع !

بيد أن التوحيدى لم يقنع بمعاناة موقفه البشرى ، وظروفه الاجتماعية ، بل هو قد وقف منها موقفا ايجابيا ، واستجاب لها استجابة فعالة . ولا غرو ، فان الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه ، بل هو لابدّ من أن يواجه الناس بالحقيقة ، حتى ولو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق ! حقا ان أصداء العصر لابد من أن تتردد فى مذاهب الفلاسفة ، كما أن فلسفاتهم لابد من أن تتلوّن بلون الاطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه ، ولكن شخصية أى فيلسوف انما تتحدّد برفضه لليقين السائد ، واستنكاره للبداهة الساذجة ، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة ! وقد تحدّدت شخصية

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٢ ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

أبى حيان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه ، وذمّه لسير الناس الذين كان يحيا بينهم ، وتمرده على أحوال العصر الذى كان ينتسب اليه . والمتأمل فى معظم كتب التوحيدى يلاحظ أنه « انطلق يرمى زمانه وأهل زمانه بمقذع الهجاء ، شاكيا نائحا حينا ، متمرّداً عنيفا يجدّف بكل شىء حينا آخر » (١) . وقد كان هذا التمرد سببا فى انصراف الناس عنه ، واتهامهم له ، فساد الزعم بأن التوحيدى أحد زنادقة الاسلام الثلاثة : « ابن الراوندى ، وأبى حيان التوحيدى ، وأبى العلاء المعرى » ؛ بل لقد قيل انه أشدهم خطرا على الاسلام « لأنه مجمج ولم يصرّح » (٢) ولئن كنا لا نجد فيما وصل الينا من كتبه ما تشتم منه رائحة الكفر ، الا أن من المؤكد أن الأصل فى هذا الاتهام هو أنه لم يكن ينسب الى الايمان الدينى نفس الدلالة التى كان ينسبها اليه غيره من عامة الناس . وليس من شك فى أن أبا حيان التوحيدى لم يقتصر على ترديد آراء أهل السنة فى التوحيد والتنزيه والصفات الالهية ، فكان من الطبيعى أن يتهمه أهل السنة بسقم دينه ، بحجة أنه « يكثر التحميد والتقديس ، ويدس فى أثناء ذلك المحن » (٣) ! وسيكون علينا من بعد أن نفصل فى

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : مقدمة « الاشارات الالهية » ، ص « يا » .

(٢) تاج الدين السبكى : « طبقات الشافعية » ج ٤ ، ص ٣ .

(٣) أبو الوفاء البغدادى : « المنتظم » ج ٨ ، ص ١٨٥ .

أمثال هذه الاتهامات ، على أساس ما وصل الينا علمه من كتبه ورسائله .

* * *

أما بعد ، فان كاتب هذه السطور يعترف بأنه ليس بين مفكرى العرب جميعا من هو أحبّ الى نفسه من أبى حيان التوحيدى ! ومؤرخ الفكر هو أولا وقبل كل شىء انسان ، فليس بدعا أن تختلط أحكامه العقلية بشوائب العاطفة والوجدان . وقد يجد القارىء فى تضاعيف أحاديثنا عن أبى حيان شيئا من التحمس أو التحيز أو المحاباة ، ولكنه لن يلومنا كثيرا على انصافنا لمفكر لقى من أهل عصره أقسى ضروب الجحود والنكران ! وقد تكون الصورة التى قدمناها لشخصية أبى حيان التوحيدى ، ولانتاجه الفكرىّ ، صورة محرّفة أو غير دقيقة ، ولكنها على كل حال صورة مشوّقة تثير اهتمام كل باحث عن الحقيقة . وكيف نزعم لأنفسنا أنها الصورة الوحيدة الصحيحة ، ونحن نعرف أنها لوحة رسمناها بأيدينا ، وأضفينا عليها من التناسق ما لا يستقيم الا لعمل فنّى ؟ فلنقل اذن ان « التوحيدى » الذى نقدمه للقارىء اليوم هو « توحيدينا » نحن ، ولنعتذر اليه عما قد يجده فى هذه الصورة من تشويه أو تحريف ، فاننا — وحدنا — المسئولون عنه !

زكريا ابراهيم

الباب الأول

التوحيد الإنساني

الفصل الأول

سيرته

١ — ليس من السهل على مؤرخ سيرة أبى حيان التوحيدى أن يقطع برأى فى الأصل الذى انحدر منه ، فان البعض ليزعم أنه فارسى من أصل شيرازى أو نيسابورى أو واسطى ، بينما يزعم آخرون أنه عربىّ نشأ فى بغداد ، ثم وفد بعد ذلك على شيراز . وعلى الرغم من أن ياقوت الرومى يعترف فى ترجمته لأبى حيان بأننا نجهل تماما أصله ونشأته ، خصوصا وأن « أحدا لم يذكره فى كتاب ، ولا دمجه فى خطاب »[1] ، الا أننا نراه يميل الى الظن بأن أبا حيان كان فارسى الأصل ، قدم بغداد وأقام بها مدة ، ثم مضى بعد ذلك الى مدينة الرىّ . ولئن كنا نستطيع أن نستنتج من تضاعيف أحاديث أبى حيان أنه كان يجهل اللغة الفارسية ، الا أن هذا الجهل — فى رأينا — لا يكفى لاثبات أصله العربى ، اذ من الجائز أن يكون قد انحدر عن أصل فارسى ، ثم استوطن بغداد مع قومه النازحين اليها ، فأتقن العربية ، وتعصّب للعرب ،

---

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ٥ .

وتكفل بالرّد على الشعوبية . ويميل بعض الباحثين الى القول بأن التوحيدى كان « من أولئك الموالى الذين اختلطت فيهم الدماء والعناصر ، فكونت مزيجا غريبا . على أنه كان يشعر بواشجة قربى مع الغرباء والأفاقين ، حتى كان لا يخالط الا الغرباء والمجتدين الأدنياء الأردياء ، وما هذا الا لشعوره بأنه واحد منهم ، اذ كان يرتد اليهم ، مهما زجره عن ذلك زاجر من كبار القوم »[1]. وأصحاب هذا الرأى يستنتجون أنه من المرجح أن يكون أبو حيان فارسى الأصل ، مع احتمال دخول أجناس أخرى فى تكوينه العنصرىّ .

وأما القائلون بعربيته ، فانهم يؤكدون أنه ليس فى مؤلفاته ما يشير الى فارسيته ، فضلا عن أنه لو كان يمت الى فارس بصلة النسب ، لباهى بذلك فى عصر كانت الدولة فيه للفرس ، وكانت صلته بأمرائهم وحكامهم فى القرن الرابع أمله وهدفه[2]. على أننا نلاحظ أن أبا حيان قد زار بلاد الفرس ، وكتب رسالة « فى العلوم » وجّه فيها الحديث الى الفارسيّين فقال : « أطال الله بقاءكم .. وجعل حظ الغريب السلامة بينكم ، اذا فاتته الغنيمة منكم .. وبعد فانى لم أرد بلادكم من العراق مباهيا لكم ، ولا حضرت مجالسكم طاعنا فيكم ، ولا تأخرت عنكم متطاولا

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : مقدمة « الاشارات الالهية » للتوحيدى ، ١٩٥٠ ، ص : «ج» .

(٢) د . أحمد محمد الحوفى : « أبو حيان التوحيدى » ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، الجزء الأول ، ص ٢٦ .

عليكم .. الخ »[1]. وواضح من هذه العبارات أن أبا حيان كان يعتبر نفسه غريبا فى بلاد الفرس ، ولو أنه كان فارسى الأصل ، لانتهز هـذه الفرصة للتقرب من الفارسيّين أو التودّد اليهم . هذا الى أننا نجـد الوزير ابن العارض الشيرازى يوجّه الى أبى حيان السؤال التالى : « أتفضل العرب على العجم ، أم العجم على العرب ؟ » ، فيروى التوحيـدى للوزير حديثا مسـهبا لابن المقفع — وكان فارسيا أصيلا — يقول فيه ان العـرب « أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر ، وذكاء الفهم » ! وعلى الرغم من أن الوزير يعلّق على هذه الرواية بقوله : « ما أحسن ما قال ابن المقفع ! وما أحسن ما قصصت وما أتيت به ! » الا أننا نرى أبا حيان يستطرد فيقول « ان لكل أمة فضائل ورذائل ، ولكل قوم محاسن ومساوىء ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلّها وعقدها كمـال وتقصـير » [1] . والتوحيدى يريد بهذه العبارة أن يطمئن الوزير الى قلة احتفاله بالفوارق العنصرية والخلافات الجنسية ، فلا فرق بين فارسىّ وعربىّ ، ولا موضع لتفضيل انسان على آخر لأصله أو نشأته أو وراثته ! والتوحيدى يضيف الى هذا أن الفضائل المأثورة

---

(١) أبو حيان التوحيدى : رسالة فى العلوم ، ملحقة بكتاب « فى الصـداقة والصـديق » ، القسطنطينية ، ١٣٠١ هـ ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » لأبى حيان التوحيدى ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، ج ١ ، ص ٧٣ ، ٧٤ .

التى تنسب فى العادة الى كل أمة من الأمم المشهورة « ليست لكل واحد من أفرادها ، بل هى الشائعة بينها ، ومن جملتها من هو عار من جميعها ، وموسوم بأضدادها .. (بدليل أن) الفرس لا تخلو من جاهل بالسياسة ، خال من الأدب ، داخل فى الرعاع والهمج ، كما أن العرب لا تخلو من جبان جاهل طياش بخيل عيىّ .. » (١) . واذن فان أبا حيان لا يهتم فى كثير أو قليل بأصل الانسان أو جنسه أو عنصره ، بل هو يحفل بعلمه ودينه وخلقه . وليكن أبو حيان بعد ذلك فارسيا ، أو فليكن عربيا ، فانه فى كلتا الحالتين لن يكون الا انسانا مفكّرا يحاول أن يكمّل نفسه بالعلم والدين والأخلاق ، ويسعى جاهدا فى سبيل العمل على ربط « الحكمة النظرية » بـ « الحكمة العملية » .

٢ — ومهما يكن من شىء ، فقد ولد أبو حيان علىّ ابن محمد بن العباس التوحيدى ببغداد سنة ٣١٠ هجرية من أبوين فقيرين : اذ كان أبوه — فيما يقال — تاجرا متنقلا يبيع نوعا من التمر المعروف باسم « التوحيد » . ولسنا نجد فى كتب أبى حيان أية اشارة الى أسرته ، كما أننا لا نلتقى فى تضاعيف مصنفاته بأية قرينة نستدل منها على لقبه . وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن الرجل كان يعلم أنه نشأ من أسرة رقيقة الحال ، عديمة النسب والحسب ، فلم يكن يجد داعيا للحديث عن نشأته ، أو الاشارة الى أسرته . ويمضى أحد الباحثين الى حدّ أبعد من ذلك فيقول : « لا تسألنى متى ولد ، ولا أين ولد ،

(١) المصدر السابق .

فذلك رجل نشأ فى بيئة خاملة لم تكن تطمع فى مجد ، حتى تقيد تاريخ ميلاده » [1] .

بيد أن بعضا من الباحثين قد نجحوا فى استنتاج تاريخ مولده من اشارتين : الأولى منهما وردت فى « المقابسات » ، وفيها يعترف التوحيدى بأنه قد جاوز العقد الخامس من عمره ، وينص فى الوقت نفسه على أنه ألف هذا الكتاب سنة ٣٦٠ هجرية ، والثانية منهما وردت فى الرسالة التى كتبها الى القاضى أبى سهل بن محمد سنة ٤٠٠ هـ ، وفيها يقول انه قد بلغ « عشر التسعين » . وعلى ذلك يكون أبو حيان قد ولد — كما قال معظم مؤرخى سيرته — فى العشرة الثانية بعد الثلاثمائة ، أى حوالى سنة ٣١٠ أو ٣١١ هجرية (على وجه التقريب) [2] .

ولكننا — مع الأسف — لا نجد أمامنا وثيقة واحدة أو مصدرا واحدا نستطيع أن نستنتج منه شيئا عن طفولة أبى حيان ، أو علاقته بأسرته ، أو صلاته باخوته ، أو اتصالاته باخوانه .. الخ . وهذا ما حدا بأحد الباحثين الى القول بأن الرجل « فقد كل شىء فى عهد مبكر ، كما فقد الصديق والصاحب والتابع والرئيس فى جارى سنى عمره » [3] . وكم كنا نود لو أن أبا حيان قدم لنا

---

(١) د . زكى مبارك : «النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى» ، القاهرة ، ١٩٣٤ ، ج ٢ ، ص ١٣٣ .

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، ط القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ٢٠ .

(٣) دكتور عبد الرحمن بدوى : تصدير عام لكتاب « الاشارات الالهية » ، ١٩٥٠ ، ص : «هـ» .

اعترافات — أو ترجمة ذاتية — على غرار ما فعل الغزالى من بعد فى « المنقذ من الضلال » حيث نراه يروى لنا تطوره الروحى . ولكن التوحيدى الذى كان كثير الحديث عن نفسه قد أمسك عن الاشارة الى ماضيه ، كما صمت عن كل ذكر لأهله ، مما يدفعنا الى الظن بأنه لم يكن يجد فى طفولته أو شبابه ما يحبب لنفسه الخوض فيهما أو الاشارة اليهما . وعلى الرغم من أن أبا حيان قد ذهب فى أحد المواضع الى أن الانسان يشتاق دائما الى ما مضى من عمره ، حتى ولو « كان الماضى من الزمان فى ضيق وحاجة ، وكرب وشدة » (١) ، الا أننا لا نلتقى — فى كتبه الموجودة بين أيدينا — بأية اشارة من هذا القبيل . وأغلب الظن عندنا أنه قد حرم فى طفولته من كل عطف وحنان ، فاتسمت حياته منذ البداية بطابع القمع والحرمان . ولئن كنا لا نجد فى كتبه أى حديث عن علاقته الشخصية بوالدته ، الا أننا نجد فى مقابساته حديثا عجيبا عن « الأم » بصفة عامة . فهو يروى لنا — نقــلا عن أبى زكريا الصيمرى — أنه يجد فى نفسه أشياء هى أركان فكره ، ودعائم همه ، وأسس وساوسه . « وأولها : حديث الوالدة ، فانى لا أكاد أنساها ، ولا أذهل عن شأنها ، وشأنى معها ، هــذا على بعد عهدى بها ، وامتداد الزمان بينى وبينها ، لأنها صارت الى جوار الله وأنا غلام » . ويروى لنا التوحيدى بعد هذه العبارة حديثا شيقا عن الأم وسموّ منزلتها عن الأب ، فنراه يقول ان « الأم

(١) أبو حيان التوحيدى ومسكويه : « الهوامل والشوامل » تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، ١٩٥١ ، ص ٣٧ .

شأنها فى الحس أعظم ، وتدبيرها فى المباشرة أظهر ، وشفقتها بحسب ضعف قوتها أكثر . والأب هو الفاعل الحسي" أيضا ، ولكن لا مباشرة له متصلة ، ولا ولاية له متمادية . وانما هو أول فقط ؛ والأم حاملة واضعة ، وفاطمة ومرضعة ، وحاضنة ومربية . فالكلفة عليها أغلظ وحسها للولد آنف ، وهو بها أشغف » [1] . وهذا الحديث الذى ينسبه أبو حيان التوحيدى الى أبى زكريا الصيمرى انما يدلنا على اهتمامه اللاشعورى بحنان الأمومة ، وانشغاله النفسى بحديث الوالدة ، مما قد يخفى وراءه ذكريات حرمان بعيدة العهد ، أثار لواعجها فى قلبه هذا الحديث الذى رواه لنا عن الصيمرى .

وعلى كل حال ، فقد عاش التوحيدى طفولة معذبة « منعه الحياء من الخوض فيها ، فاكتفى بالصمت الذى هو أبلغ من كل كلام . » [2] . وكان هـذا الحرمان سببا فى التجائه الى الدرس والتحصيل ، عله يجد فيه تعويضا عن بعض ما فاته من نعم الحياة . ويخيل الينا أن أبا حيان كان يتحدث عن نفسه حينما راح يقول : « (وهكذا) اشتد فى طلب العلم تشميره ، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره ، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء ، والمعنى المقوم أحب اليه من المال

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، تحقيق حسن السندوبى ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

(٢) « الاشارات الالهية » تصدير الدكتور بدوى ، ص «هـ» .

المكوم .. » (١) . ويتأيد هذا الظن اذا عرفنا أن اهتمام أبى حيان بالعلم والدراسة قد صرفه عن التفكير فى الزواج وانجاب النسل ، فلم يعرف عنه أنه تزوج أو رزق أولادا بدليل قوله هو نفسه : انه ظل طول عمره لا يجد حوله « ولدا نجيبا ، وصديقا حبيبا ، وصاحبا قريبا ، وتابعا أديبا ، ورئيسا منيبا » (٢) . ويظهر أن ميله الى التنقل ، وولعه بالأسفار ، قد حالا بينه وبين الاستقرار ، فلم يكن فى وسعه أن يفكر فى تكوين أسرة ، أو أن يقنع من العيش بتربية بعض الأبناء ! ولئن كان مرجليوث قد ذكر فى « دائرة المعارف الاسلامية » أن التوحيدى قد صرف القسم الأكبر من حياته فى بغداد (٣) ، الا أننا نستنتج من أحاديثه ورسائله أنه كان يتنقل بين بغداد ، والرىّ ، ونيسابور ، وشيراز ، وغيرها .. وأغلب الظن أن معظم هذه الأسفار كان اما طلبا للعلم ، أو بحثا عن الرزق ، مما حدا بالبعض الى القول بأن أبا حيان كان دائما « قلق الركاب ، لا يكاد يستقر فى مكان الا ويزعجه أمر الى ارتياد سواه . » (٤) .

---

(١) « الهوامل والشوامل » : ص : ٣٧ .

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ١٩ .

(٣) « دائرة المعارف الاسلامية » ، المجلد الأول ـ مادة « أبو حيان التوحيدى » بقلم المستشرق مرجيوث .

(٤) حسن السندوبى : مقدمة « المقابسات » : أبو حيان التوحيدى : حياته ، وآثاره ، ومروياته ، ص ١٢ .

٣ — ولو أننا نظرنا الى حياة أبى حيان فى عهد الطلب ، لوجدنا أن « حب التنويع » الذى اتسمت به أخلاق هذا الرجل قد دفعه الى الأخذ من كل علم بطرف ، فكان من ذلك اهتمامه بدراسة الفقه والحديث ، وانشغاله بالكلام والتوحيد ، وعنايته بمسائل المنطق والفلسفة ، وانصرافه الى البحث فى اللغة والنحو ، ثم اشتغاله أخيرا بالتصوف . وليس من شك فى أن محاولة الجمع بين كل هذه الأصناف المختلفة من المعارف قد تعرّض صاحبها لخطر السطحية أو الضحالة ، ولكنّ الملاحظ — بالنسبة الى أبى حيان — أنه كان « شخصية فلسفية طلعة تستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامها ، سواء أكانت المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية .. » (١) فلم يكن اهتمام أبى حيان بكل هذه المعارف سوى مجرد نتيجة لميله الى الدهشة ، ونزوعه نحو التساؤل ، واستعداده للبحث . فاذا أضفنا الى هذا أن القرن الرابع الهجرى كان عصرا ثقافيا خصبا ظهر فيه الكثير من نوابغ الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والفقه والتفسير والكلام والتصوف ، أمكننا أن ندرك السرّ فى تلك « الروح الموسوعية » التى أتاحت لأبى حيان الفرصة للمزج بين كل تلك الثقافات . وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن التوحيدى « كان فيلسوفا مع الفلاسفة ، ومتكلما مع المتكلمين ، ولغويّا مع اللغويّين ، ومتصوفا مع المتصرفين » (٢) .

(١) « الهوامل والشوامل » : مقدمة أحمد أمين : ص « د » .
(٢) المرجع السابق : مقدمة أحمد أمين ص « و » .

وحسبنا أن نستعرض أسماء بعض الأساتذة أو الشـيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أبو حيان ، لكى تتحقق من أنه لم يتلقّ العلم الا على أيدى مفكّرين موسوعيّين نبغوا فى فروع عديدة من المعرفة . وربّما كان فى مقدمة هؤلاء الأساتذة أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى الذى كان فيلسوفا ومنطقيا ولغويا وصاحب أنظار عميقة فى الأدب والشعر . وقد وصف لنا أبو حيان أستاذه أبا سليمان فقال : « أما شيخنا أبو سليمان ، فانه أدقهم نظرا ، وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجـرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » (١) وقد كان أبو سليمان يعقد بمنزله ندوات ثقافية أو حلقات فكرية كان يتردّد عليها كثير من طلاّب العلم ، فكان أبو حيان يشهد هذه الجلسات ، ويسجّل معظم ما يدور فيها ، ويشترك مع غيره من الباحثين وطالبى المعرفة فى مناقشة أستاذهم والافادة منه . وكان من بين من قصد منتدى أبى سليمان المنطقى محمد بن عبدون الجبلى من الأندلس ، وهو واحد من أولئك الذين أولعوا بطلب الفلسفة والمنطق ، ولاقى فى سبيل غرامه العلمى ألوانا من القسوة والعذاب . كذلك قصده كثير من أبناء سجستان وتركستان وبلاد الشرق ، حتى كان

(١) أبو حيان التوحيدى : « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ١٩٣٩ ، القاهرة ، ص : ٣٣ .

منزله بمثابة كعبة علمية يحجّ اليها روّاد المجالس الأدبية من مختلف أنحاء الدنيا . ويروى لنا أبو حيان أن أبا الفتح بن العميد وجّه يوما الى أبى سليمان المنطقى سؤالا هاما فى النفس والذاكرة ، فلما أجابه الشيخ « وطال كلامه فى حديث النفس ، واتسع فى فنون منه .. قال له أبو الفتح : عين الله عليك أيها الشيخ ، أنت كما قال الأحوص :

انى اذا خفى الرجال وجدتنى كالشمس لا تخفى بكل مكان
انى على ما قد علمت محسّد أنمى على البغضاء ، والشنآن
ما تعترينى من خطوب ملمة الا تشرّفنى وترفع شانى
فاذا تزول تزول عن متخمط تخشى بوادره لدى الأقران

فلله درك ودرّ زمان أنت من أهله » [1] .

ويروى التوحيدى فى موضع آخر أنه سرد على مسامع الوزير ابن سعدان يوما رأيا لأبى سليمان فى صلة الفلسفة بالشريعة ، فقال الوزير : « هذا كلام عجيب ما سمعت مثله على هذا الشرح والتفصيل » . فقال أبو حيان : « ان شيخنا أبا سليمان غزير البحر ، واسع الصدر ، لا يغلق عليه فى الأمور الروحانية والأنباء الالهية والأسرار الغيبية ؛ وهو طويل الفكرة ، كثير الوحدة ، وقد أوتى مزاجا حسن الاعتدال ، وخاطرا بعيد المنال ، ولسانا فسيح المجال .. » [2] . ولم تكن أحاديث أبى سليمان تقف عند

(١) أبو حيان التوحيدى : « مثالب الوزيرين » ، تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانى ، دمشق ، ١٩٦١ ، ص ٢٩٨ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ص ٢٣ .

مسائل النفس والالهيات والأخلاق والدين ، وانما كانت كثيرا ما تمتد أيضا الى مسائل السياسة وصفات الملوك وأنظمة الحكم [1] . وكان كلام أبى سليمان يصل الى علم الوزير ابن العارض بن سعدان فيسأل تلميذه التوحيدى قائلا : « كيف كان كلامه (أى كلام أبى سليمان) فينا ، وكيف كان رضاؤه عنا ورجاؤه بنا ، فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره ، ولصيقه وملازمه ، وقافى خطوه وأثره ، وحافظ غاية خبره » [2] . والظاهر أن أبا حيان كان من أقرب المقربين الى أبى سليمان ، حتى لقد وقع فى ظن بعض المؤرخين أن التوحيدى لم يكن يتردّد على مجالس الرؤساء وندوات الوزراء ، الا لكى يطلع على الأخبار وينقلها الى أستاذه أبى سليمان . وهذا — مثلا — ما توهمه القفطى ، فاننا نراه يؤكد أن أبا حيان لم يصنف كتاب « الامتاع والمؤانسة » الا لكى ينقل الى أستاذه أبى سليمان المنطقى (وكان ملازما لبيته) كل ما كان يدور فى مجلس أبى الفضل بن العارض من أحاديث وأخبار [3] .

ومهما يكن من شىء ، فقد أفاد أبو حيان الكثير من ملازمته لأبى سليمان ، حتى ان كتابه المسمى باسم « المقابسات » — كما سنرى فيما بعد — يكاد يقتصر — فى الجانب الأكبر منه — على أحاديث فلسفية ومناقشات جدلية لأبى سليمان وتلاميذه . ويظهر

---

(١) المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ١١٥ — ١١٧ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول : ص ٢٩ .
(٣) القفطى : « أخبار الحكماء » ، ص ١٨٦ .

بوضوح من كل هذه الأحاديث والمناقشات أن أبا سليمان المنطقى كان يدين بنزعة عقلية متفتحة ، وكان يحرص دائما على تحديد معانى الألفاظ ، فضلا عن أنه كان معنيا بدراسة النفس البشرية . ولكن التوحيدى قد أفاد أيضا من مصاحبته الطويلة لأبى سليمان درسا عمليا قد لا يقل أهمية عن سائر التعاليم النظرية التى نقلها عنه ، ألا وهو الرضا بالقليل ، والقناعة بالعلم دون المال . ويروى لنا أبو حيان أن أستاذه أبا سليمان قال لتلاميذه يوما : « ان الله تعالى بقدر ما يعطى من الحكمة يمنع الرزق ، لأن العلم والمـال كضرتين قلما يجتمعان ويصطلحان ، ولأن حظ الانسان من المال انما هو من قبيل النفس الشهوية .. وحظه من العلم انما هو من قبيل النفس العاقلة ، وهذان الحظان كالمتعاندين والضدين.. »[1]. ويمضى أبو حيان فى سرد هذا الحديث الى أن يقول على لسان شيخه أبى سليمان : « فالعلم نفسىّ ، والمال جسدىّ ، والعلم أكثر خصوصية بالانسان من المال . وآفات صاحب المال كثيرة وسريعة ، لأنك لا ترى عالما سرق علمه ، وترك فقيرا منه ؛ وقد رأيت جماعة سرقت أموالهم ونهبت وأخذت ، وبقى أصـحابها محتاجين لا حيلة لهم . والعلم يزكو على الانفاق ، ويصحب صاحبه على الاملاق ، ويهدى الى القناعة ، ويسبل الستر على الفاقة ، وما هكذا المال ! »[2].

ولكن الظاهر أن أبا حيان — شأنه فى ذلك شأن غيره من أهل

(١) و (٢) أبو حيان التوحيدى : « الامتـاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، ص ٤٩ .

العلم — كان ينسى أو يتناسى — فى بعض الأحيان — هذا الدرس القيم الذى لقنه له شيخه أبو سليمان ، فكان يشكو الحال ، ويسعى فى طلب المال ! وذات يوم سمعه شيخ من الفلاسفة يديم الشكوى ويكثر من التبرم ، فقال له : « يا هذا ، أنت قليل الملك ، كثير الرزق ، وكم من كثير الملك ، قليل الرزق ، أحمد الله عز وجل » (١) . وواضح من كلام هذا الفيلسوف أنه كان يريد أن ينبّه أبا حيان الى أن « الرزق » أوسع من « الملك » : لأن الملك حيازة المال ، أما الرزق فيشمل ما وُهِبَ الانسان من مال وذكاء وعلم وخلق . فأبو حيان — على هذا المعنى — واسع الرزق ، ولكنه من ناحية المال قليل الملك (٢) . ومع ذلك ، فاننا سنرى بعد حين أن أبا حيان لم يقنع دائما بهذه السعة من الرزق ، بل هو قد حاول أيضا أن يزيد حظه من الملك ، فكان من ذلك التجاؤه الى ابن العميد أولا ، ثم الى الصاحب بن عباد ثانيا ، وان يكن — مع الأسف — قد آب بالخسارة من هاتين الرحلتين !

٤ — وهناك أستاذ آخر أفاد منه أبو حيان الكثير ، وتتلمذ على يديه حينا من الزمن وقرأ معه الكثير من الكتب اليونانية المترجمة ، وهذا الأستاذ هو الفيلسوف النصرانى أبو زكريا يحيى ابن عدّى (المتوفى سنة ٣٦٤ هجرية) آخر من انتهت اليه « رياسة أهل المنطق فى زمانه » . وقد كان أبو سليمان نفسه واحدا من تلاميذ هذا الفيلسوف النصرانى بدليل قول أبى حيان

(١) و (٢) التوحيدى ومسكويه : « الهوامل والشوامل » : مسألة رقم ٣٩ ، ص ١١٥ (واقرأ الهامش أيضا) .

فى أحد المواضع : « قال الوزير : ما عجبى من جميع هذا الكلام الا من أبى سليمان فى هذا الاستحقار والتغضب ، والاحتشاد والتعصب ، وهو رجل يعرف بالمنطقى » وهو من غلمان يحيى ابن عدّى النصرانى ، ويقرأ عليه كتب يونان ، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان » (١) . والمعروف عن يحيى بن عدّى أنه نزل ببغداد وتخرج على يد بشر متى بن يونس وأبى نصر الفارابى وغيرهما ، وكان كثير النسخ للكتب ، ذا صبر وجلد على ذلك ، كما كان ميالا للجدل ، يعتمد على المنطق فى اثبات الحقائق والعقائد . ولم يقتصر يحيى بن عدّى على ترجمة كتب أرسطو من اللغة السريانية الى اللغة العربية ، وتلخيص مؤلفات أستاذه أبى نصر الفارابى والتعليق عليها ، بل هو قد ألّف مصنفات عدة فى الكثير من العلوم والفنون . وكتاب « المقابسات » حافل بالكثير من آراء يحيى بن عدّى فى الحركة والزمان ، والعلة والمعلول ، والصورة والمادة ، والكون والفساد ، والامكان والاستحالة..الخ. وقد وصفه أبو حيان فقال : « وأما يحيى بن عدّى ، فانه كان شيخا لين العريكة ، فروقة (أى شديد الفزع) ، مشوّه الترجمة ، ردىء العبارة ، لكنه كان متأنيا فى تخريج (المسائل) المختلفة . وقد برع فى مجلسه أكثر هذه الجماعة ، ولم يكن يلوذ بالالهيات ، (بل) كان ينبهر فيها ، ويضل فى بساطها ، ويستعجم عليه ما جل ،

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ص ١٨ .

فضلا عما دق منها ، وكان مبارك المجلس » (١) . ويظهر من كلام أبى حيان عن أستاذه يحيى بن عدى أنه كان يفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة فى البحث فكان يقول : « انى لأعجب كثيرا من قول أصحابنا اذا ضمنا واياهم مجلس : نحن المتكلمون ونحن أرباب الكلام ، والكلام لنا ، بنا كثر وانتشر وصح وظهر ، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام ! لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ! أما يتكلم يا قوم الفقيه ، والنحوى ، والطبيب ، والمهندس ، والمنطقى ، والمنجم ، والطبيعى ، والالهى ، والحديثى ، والصوفى ؟ » (٢) . ولم يكن يحيى بن عدى يعتبر النحو والشعر واللغة من قبيل العلوم ، بل كان يقول ان هذه كلها أدخل فى باب التمويه والمغالطة ، منها فى باب العلم والمنطق ، فهى قشور من الحكمة ليس لها الا ظل يسير من البرهان المنطقى والرمز الالهى والاقناع الفلسفى ! (٣) .

وليس بدعا أن يزرى يحيى بن عدى بعلوم اللغة والنحو والشعر ، فانه لم يكن ضليعا فى كل هذه الأبواب من المعرفة ، بل كان ركيك اللغة ، ردىء العبارة ، قليل الالمام بأصول الشعر . وقد روى لنا التوحيدى — نقلا عن أستاذه أبى سليمان المنطقى — أن يحيى بن عدى أنشد يوما لخالد الكاتب الأبيات التالية :

(١) أبو حيان التوحيدى : « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ٣٧ .

(٢) و (٣) التوحيدى : «المقابسات» : م رقم ٤٨ ، ص ٢٢٤ .

لست أدرى أطال ليـلى أم لا ، كيف يدرى بذاك من يتقلى
لو تفرغت لاستطالة ليـلى ولرعى النجـوم كنت مخلا !

فقال له يحيى بعد أيام : قد عارضت خالدا الكاتب فى قوله ، ثم أنشد : —

ان يكن لا درىّ الا المخـــلا

لست تدرى ان كنت تدرى أم لا

أو تكن داريا بذاك فهـــلا

كنت تدرى أطال ليـــلك أم لا ؟

ولما سمع أبو سليمان وأصحابه هذين البيتين من الشـعر أخذوا يسخرون من ابن عدى ، ويهزأون بشعره ، ويعجبون من ركاكة تعبيره ، مع ما كان له من بصيرة ثاقبة بالعلم ! وأبو حيان يعترف بأن أبا سليمان لم ينشدهم هذه الأبيات ليحيى بن عدى الا بعد الحاحهم الشديد عليه . « وقد دل شعره على ركاكته فى هذا الفن ، والستر عليه أحسن بنا » (١) . وواضح من هـذا الكلام أن استفادة أبى حيان من أبى سليمان المنطقى كانت أكثر من استفادته من يحيى بن عدى ، فانه لم يأخذ عن يحيى بن عدى سوى علوم الأوائل ، بينما نراه قد أخذ عن أبى سليمان المنطقى الكثير من الآراء القيّمة فى الجدل والمنطق ، والنفس ، والالهيات ، واللغة ، والبلاغة ، والشعر .. الخ .

٥ — وأما الأستاذ الأكبر الذى أخذ عنه أبو حيان النحو

---

(١) المرجع السابق : المقابسة رقم ٨٩ ، ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

والكلام وغيرهما من أصناف العلوم والمعارف فهو الشيخ أبو سعيد السيرافى (٢٨٤ هـ — ٣٦٨ هـ) الذى كان من كبار النحاة والمتكلمين المعتزلة فى القرن الرابع الهجرى . وقد وصفه لنا أبو حيان — فى معرض المفاضلة بين بعض العلماء وبين الجاحظ — فقال : « ومنهم أبو سعيد السيرافى : شيخ الشيوخ ، وامام الأئمة ، معرفة بالنحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقوافى والقرآن والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة . أفتى فى جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبى حنيفة ، فما وجد له خطأ ، ولا عثر منه على زلة ، وقضى ببغداد . وشرح كتاب سيبويه فى ثلاثة آلاف ورقة بخطه فى السليمانى ، فما جاراه فيه أحد ، ولا سبقه الى اتمامه انسان . هذا مع الثقة فى الديانة والأمانة فى الرواية . صام أربعين سنة وأكثر الدهر كله »[1] .

وقد روى لنا التوحيدى فى « الامتاع والمؤانسة » تلك المناظرة الطريفة التى دارت بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى عن المفاضلة بين النحو العربى والمنطق اليونانى ، فأظهرنا على قدرة أبى سعيد البلاغية ، وبراعته فى الاقناع ، وتبحره فى النحو ، والمامه الواسع باللغة ، وضيقه بكتب المنطق العربية المترجمة عن السريانية . وقد عقب أبو حيان على هذه المناظرة بقوله ان « أبا سعيد كان أجمع لشمل العلم ، وأنظم لمذاهب العرب ، وأدخل فى كل باب ، وأخرج من كل طريق ، وألزم للجادة الوسطى

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الثامن ، ص ١٥٠ « وانظر المقابسات » : ص ٥٨ .

فى الدين والخلق ، وأروى فى الحديث ، وأقضى فى الأحكام ، وأفقه فى الفتوى ، وأحضر بركة على المختلفة ، وأظهر أثرا فى المقتبسة » (١) .

ونظرا لأن أبا سعيد السيرافى كان يتكلم عن القرآن والحديث والأحكام بكل امعان واتقان وسعة اطلاع ، فقد أكسبته هذه الاحاطة العامة شهرة كبيرة جعلت الناس يخاطبونه بالامام ، وشيخ الاسلام ، والشيخ الجليل ، والشيخ الفرد .. الخ . وقد كتب اليه (مثلا) المرزبان بن محمد ملك الديلم من أذربيجان كتابا خاطبه فيه بشيخ الاسلام وسأله فيه عن مائة وعشرين مسألة ، أكثرها من القرآن ، وباقى ذلك فى الروايات عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوان الله عليهم . وكتب اليه كذلك أبو جعفر ملك سجستان كتابا خاطبه فيه بالشيخ الفرد ، وسأله فيه عن سبعين مسألة فى القرآن ، ومائة كلمة فى العربية ، وثلاثمائة بيت من الشعر ، وأربعين مسألة فى الأحكام ، وثلاثين مسألة فى الأصول على طريقة المتكلمين » (٢) . وقد روى لنا التوحيدى فى المقابسات أن أبا سليمان المنطقى سأله يوما عن « الطبيعة » وهل هى عند أهل النحو واللغة « فعيلة » بمعنى فاعلة ، أم « فعيلة » بمعنى مفعولة . فقال له أبو حيان : « أكره أن أرتجل الجواب عنها ، لعلّى أدفع فيه الى الاعتذار منه ، وأنا أسأل شيخنا أبا سعيد السيرافى غدا ان شاء الله » وهو اليوم

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ١٢٩ .
(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

عالم العالم ، وشيخ الدنيا ، ومقنع أهل الأرض » [1] . وهناك مسائل نحوية أخرى كثيرة نرى أبا حيان يسند الرأى فيها الى أبى سعيد ، فيقول مثلا (فى البصائر والذخائر) : « هكذا حصلته عن أبى سعيد السيرافى ، سماعا وقراءة ، ومسألة ، ومراجعة » [2] ، أو يقول : « وسمعت أبا سعيد السيرافى يقول » أو يقول : « أنشدنى هذا البيت أبو سعيد » أو يقول : « هكذا سمعته من شيخنا أبى سعيد » [3] .. الخ . وقد روى ياقوت فى « معجم الأدباء » انه قرأ بخط أبى حيان التوحيدى من كتابه الذى ألفه فى تقريظ الجاحظ : « وحدثنا أبو سعيد السيرافى — وهمّك من رجل ، وناهيك من عالم ، وشرعك من صدوق — قال .. الخ » [4] . كذلك يروى لنا أبو حيان — فى موضع آخر — مناقشة دارت بين أبى سعيد السيرافى وأبى الحسين العامرى فى حضرة ابن العميد ، ويعقب عليها بقوله ان ابن العميد امتدح أبا سعيد بأبيات من الشعر ، كما قرّع العامرى بأبيات أخرى ، ولا غرو فقد كان أبو سعيد « امام زمانه ، وعالم عصره » [5] .

(١) « المقابسات » : مقابسة ٢٤ : ص ١٧٥ .
(٢) « البصائر والذخائر » ، طبعة القاهرة ، ص ٣٣ .
(٣) أبو حيان التوحيدى : « البصائر والذخائر » طبعة القاهرة ، ص ١٧٥ ، ص ١٧٩ ، ص ١٨٠ ، ص ٢١٥ .
(٤) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، الجزء السادس عشر ، طبعة القاهرة ، ص ٩٥ (وانظر « المقابسات » ص ٥٢) .
(٥) « مثالب الوزيرين » : ص ٢٧١ — ٢٧٣ .

والظاهر أن أبا حيان قد فتن — منذ صباه — بعلم السيرافى وعمله ، فاننا نراه يشهد له بالتضلع فى علوم العرب » كما يطرى فيه أخلاقه العالية وميله الى الزهد والتقشف . فهو يقول مثلا فى الحديث عن علم أبى سعيد : « .. وكان أبو سعيد بعيد القرين ، لأنه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة والعروض والقوافى والحساب والهندسة والحديث والأخبار ، وهو فى كل هذا اما فى الغاية واما فى الوسط » (١) . وهو يروى لنا فى موضع آخر كيف لاحظ السيرافى يوما اهتمام أبى حيان بالقذف فى الناس والاشتغال بذمهم ، فنهره عن ذلك ؛ وكيف أن الصاحب بن عباد ادعى عليه يوما بعض الادعاءات فلما نقلها اليه أبو حيان ، قال أبو سعيد : « سبحان الله ! وسكت استعظاما لهذا الحديث ونفيا له » . ومع ذلك ، فان أبا حيان يقرر فى موضع آخر أنه « جرى ليلة حديث أبى سعيد السيرافى ، وكان ابن عباد يتعصّب له ، ويقدمه على أهل زمانه ، ويزعم أنه حضر مجلسه ، وأبان عن نفسه فيه ، وصادف من أبى سعيد طود حلم ، وبحر علم » (٢) . وهذا النص يدل على أن ابن عباد نفسه كان معجبا بأبى سعيد ، وأنه كان مقدّرا لعلمه وأخلاقه ، بعكس ما قد توحى به العبارات السابقة !

ومهما يكن من شىء ، فقد وجد أبو حيان التوحيدى فى شخص أستاذه أبى سعيد السيرافى عالما جليلا ، وشيخا فاضلا ،

(١) « الامتاع والمؤانسة » ط ، ص ١٣٣ .
(٢) « مثالب الوزيرين » : ص ٢٦٤ .

فكان له بمثابة المريد الأمين ، والتلميذ المخلص ، حتى لقد اعتقد البعض — وعلى رأسهم المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون — أن أبا حيان تلقى أسرار التصوف — فى سن مبكرة — على يد أستاذه أبى سعيد ، فصار منذ ذلك الحين شيخا من مشايخ الصوفية . وليس من شك عندنا فى أن عقلية التوحيدى الموسوعية قد لقيت فى شخص السيرافى نموذجا ممتازا عملت على محاكاته والتأثر به ، خصوصا وأن المام أبى سعيد بأصول النحو والكلام والفقه والحديث كان متمما لعلوم الأوائل وفلسفة اليونان التى أخذها أبو حيان عن يحيى بن عدى وأبى سليمان المنطقى . وهكذا أخذ أبو حيان التوحيدى عن أستاذه أبى سعيد السيرافى علوم النحو والشريعة والكلام والفقه ، كما اقتبس من أخلاقه وسلوكه العملى صفات التقشف والتوكل والتصوف . ولعل هذا هو السبب فى أن ياقوت الرومى قد وصفه فى « معجم الأدباء » بأنه شيخ فى الصوفية ، وبأنه صوفى السمت والهيئة ، كما أن أبا الوفاء المهندس قد اتهمه بالفسولة ، نظرا لكثرة مخالطته للصوفية والغرباء ! وسنرى فيما بعد الى أى حد نجح أبو حيان فى التوفيق بين نزعاته الفلسفية ، واتجاهاته الكلامية ، وميوله الصوفية ، واهتماماته الأدبية ، ودراساته النحوية .. الخ .

٦ — ومن الأساتذة الذين تتلمذ عليهم أبو حيان أيضا الشيخ على بن عيسى الرمانى (٢٧٦ هـ — ٣٨٤ هـ) ، وكان يعرف بالاخشيدى وبالوراق ، وان كانت الشهرة بالرمّانى هى التى غلبت عليه . ولم يكن علىّ بن عيسى مجرد عالم نحوىّ ، وانما

كان أحد مشاهير الأئمة فى مختلف العلوم ، فضلا عن أنه كان متكلّما على طريقة المعتزلة — أهل العدل والتوحيد — وقد روى لنا ياقوت أنه قرأ بخط التوحيدى فى كتابه الذى ألّفه فى تقريظ الجاحظ — وقد ذكر العلماء الذين كانوا يفضلون الجاحظ — فقال : « ومنهم على بن عيسى الرمانى ، فانه لم ير مثله قط بلا تقية ولا تحاش ولا اشمئزاز ولا استيحاش ، علما بالنحو ، وغزارة فى الكلام ، وبصرا بالمقالات ، واستخراجا للعويص ، وايضاحا للمشكل ، مع تألّه وتنزه ودين ويقين وفصاحة ، وفقاهة وعفافة ، ونظافة » (١) . وقد كان الرمانى — بشهادة ياقوت — اماما فى علم العربية ، علاّمة فى الأدب ، فى طبقة أبى على الفارسى وأبى سعيد السيرافى ، وكانت له تصانيف فى جميع العلوم من نحو ولغة ونجوم وفقه وكلام وحديث ..الخ . وكان الرمانى يمزج كلامه فى النحو بالمنطق حتى قال أبو على الفارسى : « ان كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شىء ، وان كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شىء » . وقد صنف الرمانى فى القرآن كتبا عدة أهمّها : تفسير القرآن ، وكتاب الحدود الأكبر ، وكتاب الحدود الأصغر (٢) . وانتقده أبو الحسن البديهى الشاعر فقال : « ما رأيت على سنى وتجوالى ، وحسن انصافى لمن وضع يده فى الأدب ، أحدا أعرى من الفضائل كلها ، ولا أشد ادعاء

---

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الرابع عشر ، ص ٧٦ .

(٢) المرجع السابق : ج ١٤ ، ص ٧٤ و ٧٥ .

لها كلها من صاحب الحدود ! فانى مع وزنى له ، ونظرى اليه ، واستكثارى منه فى عنفوان شبيبتى ، لم أقطع على أمره حتى راجعت العلماء فى أمره ، فقال المتكلمون : ليس فنه فى الكلام فنّنا . وقال النحـويّون : ليس شـأنه فى النحو شأننا . وقال المنطقيون : ليس ما يزعم أنه منطق منطقا عندنا ، وقد خفى مع ذلك أمره على عامة من يرى » (١) .

بيد أن البديهى — فيما يقول أبو حيان — لم يكن منصفا لعلى بن عيسى الرمانى ، فانه كان أعجز من أن يفطن الى قيمة هذا الرجل ، أو أن يفهم طريقته الخاصة فى مزج النحو بالمنطق . وليس أدل على قيمة هذا الرجل من أن عزّ الدولة قال له يوما : « وأما أنت يا أبا الحسن — يريد علىّ بن عيسى — فوحق أبى انى لأحبّ لقاءك ، وأوثر قربك ، ولولا ما يبلغنى من ملازمتك لمجلسك ، وتدريسـك لمختلفتك (أى الذين يتعلمون منـه) ، واكبابك على كتابك فى القرآن ، لغلبتك على زمانك ، ولاستكثرت مما قل حظى منه فى هذه الحال التى أنا مدفوع اليها .. » (٢) . وقد أعرب التوحيدى عن تقديره للرمانى حينما قال عنه بصراحة : « .. وأما علىّ بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وعيب به ، الا أنه لم يسلك طريق واضـع المنطق ، بل أفرد صناعة ، وأظهر براعة ، وقد عمل فى القرآن

---

(١) « البصائر والذخائر » : ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث ص ١٥٨ .

كتابا نفيسا ، هذا مع الدين الثخين ، والعقل الرزين » [1] . وليس هذا التقدير سوى اعتراف — من جانب التوحيدى — ببعض افضال الرمانى عليه ، فقد تخرّج على يديه فى علم الكلام ، كما أخذ عنه الكثير من الدروس النحوية والمنطقية . والمتأمل فى « المقابسات » يجد أبا حيان يروى — بين الحين والآخر — الكثير من مقالات الرمانى ، لا فى النحو واللغة فحسب ، بل وفى الكلام والشريعة أيضا . ولعل هذا هو السبب فى أن الكثير من المؤرخين قد اعتبروا أبا حيان تلميذا مباشرا من تلاميذ علىّ ابن عيسى الرمانى .

٧ — وهناك شخصية أخرى قال أبو حيان عن صاحبها « انه بشأن الشريعة أعلم ، ولأعاجيبها أحفظ ، وفيما أشكل منها أفقه » ، وتلك هى شخصية أبى حامد أحمد بن بشر المروروذى (المتوفى سنة ٣٦٢ هجرية) . وقد كان أبو حيان معجبا أشد الاعجاب بسعة اطلاع المروروذى ، وغزارة علمه ، وتبحره فى أصول الشريعة وفروعها ، حتى أنه كان يقول : « كان القاضى أبو حامد شديد الازورار عن الكلام ، والثقة فى أهله ، وانما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل ، لأنه أنبل من رأيته فى عمرى . وكان بحرا يتدفق حفظا للسير ، وقياما بالأخبار ، واستنباطا للمعانى ، وثباتا على الجدل ، وصبرا فى الخصام ، فكان يزعم أن السير بحر الفتيا وخزانة القضاء ، وعلى قدر اطلاع الفقيه عليها يكون

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الأول ، ص ١٣٣ .

استنباطه .. » [1] . وقد كان أبو حيان كثير الملازمة لأستاذه أبى حامد ، ينقل عنه ، ويروى أخباره ، ويحذو حذوه ، حتى قال ابن أبى الحديد ان التوحيدى « يسند الى القاضى أبى حامد كل ما يريد أن يقوله من تلقاء نفسه اذا كان كارها أن ينسب اليه » . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن رواية السقيفة التى نسبها أبو حيان الى أبى حامد انما كانت من تأليفه هو ، ولكنه أسندها الى المروروذى — جريا على عادته فى كتاب « البصائر والذخائر » [2] .

وقد تلقى أبو حيان أصول الفقه الشافعى على أستاذه أبى حامد المروروذى ، كما أخذ عنه الكثير من المعارف فى مختلف ألوان الفنون والآداب . ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه التوحيدى فى « البصائر والذخائر » من أنه سمع أبا حامد القاضى يقول : « ليس ينبغى أن يحمد الانسان على شرف الأب ولا يذم عليه ، كما لا يمدح الطويل على طوله ، ولا يذم القبيح على قبحه» [3] . وللمروروذى نظرية خاصة فى الزهد يرويها لنا أبو حيان على لسان أستاذه فيقول : « الزهد فى الدنيا لا يصح : لأن الانسان خلق منها وعمرها وسكن فيها ، فلا سبيل الى انسلاخه

---

(١) ابن خلكان : « وفيات الأعيان » ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ، الجزء الأول ، ص ١٨ .

(٢) ابن أبى الحديد : «شرح نهج البلاغة» ، مطبعة دار نشر الكتب العربية الكبرى ، ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٥٩٢ .

(٣) « البصائر والذخائر » طبعة القاهرة ، ص ٤٣ ، ١٤٤ .

منها ، على ما نرى جفاة الصوفية يقولون .. وانما أريد بالزهد القيام بالأمر والنهى على قدر الطاقة ، وكنه القوة ، مع التقلب بين الرجاء والخوف ، واصلاح القلب بحسن النية فى الخير ، وبذل المجهود من الموجود لمن يحسن معه الجود » (١) .

والتوحيدى ينسب الى أستاذه المروروذى الكثير من الآراء القيمة فى الأخلاق وأصول المعاملات ، فنراه يقول مثلا : « سمعت القاضى أبا حامد المروروذى يقول — وكان سيد الفقهاء فى وقته ، وامام أصحابه فى عصره ، وعجيب الفضل فى جميع أموره — : لو أن رجلين طاهرين زكّيا رجلا عند الحاكم ، ثم سأل الحاكم آخرين مرضيّين عن ذلك المزكّى بعينه فجرّحاه ، لكان الحاكم لا يقف ، ولا يتحير ، ولا يعيا ، ولا يحصر ، ولكنه يقدم الجرح على التزكية ، ويعمل بها دونها ، ويصير اليها تاركا لها . قال : فان قلت : ما الحكمة فى هذا ؟ قيل لك : ان اللذين زكيا قالا بالظاهر ، وربما يكثر مثله ، ويغلب شبيهه ، وربما يتكلف نظيره بالرياء والسمعة والنفاق والخديعة والختل والحيلة ، فلو لم يكن هذا لأمضيت التزكية على ظاهرها ، وعملت بها وسكنت اليها . فأما اذا استظهرت فسألت آخرين مرضيين عن المزكّى فجرّحاه ، فكأنما علما من باطن أمره ، وخافى حاله ، وكنه عيبه ، ومطوّى شأنه ، ما توارى عن عرفان من زكّاه ، وخفى على بحث من عدّله ، وكان

(١) المرجع السابق : ص ٢١٢ .

هذا عندى بالقبول أولى ، والعمل به أحرى » (١) وهذه العبارة ان دلت علـى شىء ، فانما تدل على أن المروروذى كان خبيرا بطبائع الناس ، لأنه لاحظ أن تزكياتهم كثيرا ما تقوم على أحكام ظاهرية سريعة ، فى حين أن النظرة الباطنية العميقة قد تستلزم تجريح الأشخاص الذين تمت تزكيتهم بحكم الظاهر .

ويروى لنـا التوحيدى — فى موضع آخر — أن مناقشة دارت يوما بحضور أبى حامد المروروذى حول الألقاب والمخاطبات ، فكان من رأيه أن الأصل فى هذا كله هو احساس الناس بالنقص القائم فيهم ، والضعف الغالب عليهم ، فهم يريدون دفع ذلك بالألقاب ، ونفيه عن طريق التفخيم فى الخطاب . « وليس الطريق الى ذلك هذا ، بل الطريق اليه الأخذ بأخلاق من سلف من الحياء والكرم والدين والمروءة . وانظر الى السلف الصالح كيف كانوا ؟ هل خاطبـوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بيارسول الله ؟ وبعد ، فهل يخاطب ربنا الا بالتاء والكاف ؟ وهل سمعت عبدا لله أخلص دينه له قال : ان رأى ربنا فعل بعبده كذا وكذا ؟ وهل الخير كله الا فيما خص الله به نبيّه وأمته ، وأشاع فيهم حكمته وبركته » (٢) .

والظاهر أن جانبا غير قليل من ولع أبى حيان بتحديد الألفاظ وتعريف المفاهيم كان يرجع الى أبى حامد المروروذى ، فاننا نرى

(١) « مثالب الوزيرين » ، طبعـة دمشـق ، ١٩٦١ هـ ، ص ٣١٣ ، ٣١٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٩١ ، ١٩٢ .

التوحيدى يسرد على مسامع الصاحب بن عباد عددا كبيرا من التعريفات التى حفظها عن أستاذه أبى حامد ، ومن ذلك مثلا قوله : « الدليل ما سلكك الى المطلوب ، والحجة ما وثّقك من نفسه ، والبرهان ما أحدث اليقين ، والبيان ما انكشف به الملتبس ، والقياس ما أعارك شبهة من غيره ، أو استعار شبه غيره فى نفسه . والعلة ما اقتضى أبدا حكما باللزوم ، والحكم ما وجب بالعلة .. والتقليد قبول بلا بيان ، والاقتداء سلوك مع عالم سالف ، والاجماع اتفاق الآراء الكثيرة . والأصل ما لم ينظر الى ما قبله ، لأنه بنفسه قبل غيره ، والفرع ما انشعب عن الأول ؛ والوجوب ما لم يسع الاضراب عنه ، والجواز ما وقف بين الواجب وبين غير الواجب .. الخ » (١) . ويعجب الصاحب لكل هذه التعريفات ، وكيف استطاع أبو حيان أن يحفظها عن ظهر قلب ، فيجيبه التوحيدى بأن الشيخ كان معجزة فى الحفظ والبيان ، وأنه كان اذا نطق تدفق الكلام من فمه ، فلا يكاد يسكت ، بينما يتعاون تلاميذه — وأبو حيان منهم — على حفظ كلامه ورسمه فى ألواح !

وقد قرأ أبو حيان كتاب أبى حامد المروروذى المسمى باسم « أدب القاضى » (٢) ، فوعى منه الشىء الكثير حول الشهادة ، والعدالة ، والنص ، والظاهر ، والباطن ، والتأويل والتفسير ، والفحوى ، والوجوب ، والجواز .. الخ . وكتابات التوحيدى ،

---

(١) المرجع السابق : ص ١٥١ — ١٥٢ .
(٢) « البصائر والذخائر » ، طبعة القاهرة ، ص ٨٣ .

خصوصا فى « البصائر والذخائر » حافلة بالنصوص التى يرويها لنا نقلا عن أستاذه أبى حامد ، مما يدلنا دلالة قاطعة على تأثره بذلك القاضى الجليل الذى اعتبره ابن خلكان « من أئمة الفقه الذى لا يشق غباره فيه »(١) .

٨ — تتلمذ أبو حيان اذن على كبار علماء عصره ، فتلقن أصول الفلسفة والمنطق والطبيعيات والالهيات والتصوف والكلام والفقه والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى . ولا شك أن امتزاج كل هذه الثقافات المتباينة فى نفسه قد عمل على صبغ تفكيره بصبغة موسوعية واضحة ، مما أدى الى اتسام انتاجه الفكرى بطابع تحررى متفتح ، لا نكاد نجد له نظيرا عند غيره من مفكرى عصره . وجاءت حرفة الوراقة فقربته من عالم الكتب : اذ كان عليه أن يسترزق من مهنة النسخ والنقل والتصحيح ، كما كان عليه أن ينسخ الكثير من أمهات الكتب العربية لبعض الوزراء والكبراء . والظاهر أن الكثير من الأدباء والفلاسفة — فى القرن الرابع الهجرى — كانوا يجدون أنفسهم مضطرين الى ممارسة هذه المهنة ، طلبا للرزق ، بدليل أننا نسمع أن يحيى بن عدى ، وأبا سعيد السيرافى ، وابن النديم ، وغيرهم كانوا يشتغلون بنسخ الكتب وتصحيحها . ولكن أبا حيان التوحيدى لم يشتغل بهذه الحرفة الا على مضض ، فانه كان يطمع فى الحصول على مركز اجتماعى يتناسب

(١) ابن خلكان : « وفيات الأعيان » ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ، الجزء الأول ، ص ١٨ .

مع مستواه العلمى ، ولعل هذا هو السبب فى أننا نراه يحاول الاتصال بالوزراء والكبراء ، طمعا فى التخلص من تلك المهنة الشاقة التى كان يقول عنها انها « حرفة الشؤم » ، لأن فيها « ضياع العمر والبصر » ! [1] .

* * *

وهنا ننتقل من « عهد الطلب » الى « عهد التنقل » ، فنجد أنفسنا بازاء محاولات عديدة قام بها أبو حيان بقصد الخروج من ضائقته المالية ، ونيل الحظوة لدى الوزراء والكبراء . ولسنا نعرف — على وجه التحديد — فى أى ظروف اتصل أبو حيان التوحيدى بالوزير أبى محمد الحسن بن محمد المهلبى — وزير معز الدولة — ولكن الذى نعلمه أن المهلبى كان محبا لأهل العلم والأدب ، عطوفا على الكتاب والأدباء ، فليس بمستبعد أن تكون هذه الشهرة هى التى شجعت أبا حيان على محاولة الاتصال به والتقرب اليه . والظاهر أن التوحيدى قد جاهر أمام الوزير ببعض الآراء الحرة التى لم يرض عنها المهلبى ، خصوصا وأن الشائع عنه أنه كان بعيدا كل البعد عن روح التسامح مع أصحاب العقائد والبدع ، فنفاه من بغداد . وهذا ما رواه لنا ابن فارس فى « الفريدة والخريدة » حين قال ان الوزير المهلبى وقف على جميع دخلته ، وسوء عقيدته ، وما يبطنه من الالحاد ، وما يرومه فى الاسلام من الفساد ، وما يلصقه بأعلام الصحابة من

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ٢٨ .

القبائح ، وما يضيفه الى السلف الصالح من الفضائح ، فطلبه (أى الوزير المهلبى) ، وسمع بذلك أبو حيان « فاستتر منه ، ومات فى الاستتار ، وأراح الله منه ، ولم يؤثر عنـه الا مثلبة أو مخزية » ! [1] وقد ردد المستشرق مرجليوث ما قاله ابن فارس ، ونقله عنه من بعد كل من ابن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ) والذهبى (المتوفى سنة ٧٤٨ هـ) ، فقال فى دائرة المعارف الاسـلامية : « .. ونفاه المهلبى المتوفى عام ٣٥٢ هـ (٩٦٣ م) من بغداد ، وكان يعيش فيها من الكتابة ، لزندقته فى آرائه التى أوردها فى مصنفات له فقدت الآن .. » [2] وسنرى فيما بعد أن السبب فى اتهام أبى حيان بسوء العقيدة والزندقة والانحلال انما هو ذلك الكتاب الذى ألفه باسم « الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى » ، وهو الكتاب الوحيد الذى يظهر أنه أعرب فيه عن بعض الآراء الصوفية التى تتنافى — فى الظاهر — مع قواعد الاسلام .

وعلى كل حال ، فقد غادر أبو حيان بغداد — راضيا أم كارها — بقصد الرحيل الى الرىّ للاتصال بأبى الفضل بن العميد . وكان لابن العميد — فى ذلك الوقت — قدر مهيب ، فقد كان الشعراء يقصدون بابه لكرمه وسخائه ، كما كان الناقدون يثنون عليه لفصاحته وبلاغته . ومن بين الذين مدحوا ابن

(١) السبكى : « طبقات الشافعية » ، الجزء الرابع ، ص ٢ .
(٢) دائرة المعارف الاسلامية ، الجزء الأول ، مادة «التوحيدى»، ص ٣٣٣ .

العميد من الشعراء — كما هو معروف — أبو الطيّب المتنبّى ، كما أثنى عليه من بين الفلاسفة مسكويه الذى عهد اليه ابن العميد بمنصب « خازن كتبه » . وكان أبو حيان ينتظر من ابن العميد ، أن ينقذه من براثن الفقر ، وأن يسبغ عليه الكثير من العطايا ، ولكن الظاهر أنه لم يظفر منه بما كان يطمع فيه . ولسنا ندرى — على وجه التحديد — لماذا لم ينجح أبو حيان فى الحصول على تأييد ابن العميد أو تشجيعه ، ولكننا نميل الى الظن بأن التوحيدى لم يكن يتمتع بقدر كبير من اللباقة فى معاملة الرؤساء والوزراء ، فضلا عن أنه كان معتدا بنفسه الى الحد الذى كان يجرح شعور أصحاب السلطة من ذوى الجاه والأبهة . وحسبنا أن نرجع الى الكثير من الأقاصيص التى رواها لنا أبو حيان فى « مثالب الوزيرين » ، لكى نتحقق من أنه لم يكن موفقا فى علاقته بابن العميد ، فهو يروى لنا مثلا أن شاعرا من الكرخ وفد عليه بالرى ، ولزم فناءه لزوم الظل ، وذل نفسه له ذل النعل ، ومدحه بكل فنون المدح ، فما استطاع أن يظفر منه بفلس ! [١] ولم يستطع أبو حيان أن يحتمل من ابن العميد مثل هذا الشح ، فراح يشنع عليه لبخله ، ثم لم يلبث أن راح يحط من قدره . ولعل من هذا القبيل مثلا قوله : « كان (أى أبو الفضل بن العميد) يظهر علما تحته سفه ، ويدعى علما هو به جاهل ، ويرى أنه شجاع وهو أجبن من (دابة) ، وكان يدّعى المنطق وهو لا يفى بشىء منه ، ولم يقرأ

(١) «مثالب الوزيرين»، دمشق، ١٩٦١ هـ ، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .

حرفا على أحد ، ويتشبع بالهندسة وهو منها بعيد ، ولم يكن معه من صناعة الكتابة الأصل وهو الحساب ، وكان أجهل الناس بالدخل والخرج .. وكان (يظن) أنه واحد الدنيا ، وأن ملوك الأرض يحسدونه .. وأنه لسان الزمان ، وخطيب الدهر ، وأن قلمه فوق السيف .. ومع هذا كان سيء السيرة ، قليل الرحمة ، شديد القسوة ، وارم الأنف ، عظيم التيه ، شديد الحسد لمن نطق ببيان ، أو أفصح بالعربية .. » [1] . والمتأمل فى هذا النص يلاحظ أن أبا حيان يأخذ على ابن العميد صلفه وغروره ، ويلومه على غيرته وحسده ، مما يوحى بأن التنافس الأدبى الذى قام بين الرجلين كان هو المسئول — الى حد غير قليل — عن عجز أبى حيان عن الظفر بتشجيع ابن العميد . وقد كان الرجلان من المولعين بالجاحظ ، فتنازع الناس فى وصف « الجاحظية » بين ابن العميد وأبى حيان ، حتى لقد نعت كل منهما بأنه « الجاحظ الثانى » [2] . ولكن أبا حيان لم يكن يعدم فرصة للنيل من قدر ابن العميد البلاغية ، فنراه يقول — مثلا — على لسان ابن ثوابة : « أول من أفسد الكلام أبو الفضل ، لأنه تخيل مذهب الجاحظ وظن أنه ان تبعه لحقه ، وان تلاه أدركه ، فوقع بعيدا من الجاحظ ، قريبا من نفسه . ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل انسان ولا تجتمع فى صدر كل أحد : بالطبع والمنشأ والعلم

(١) المرجع السابق : ص ٢١٣ .
(٢) حسن السندوبى : مقدمة «المقابسات» ، ص ١١ ، ١٢ .

والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ ، وهذه مفاتح قلما يملكها واحد ، وسواها مغالق قلما ينفك منها واحد . » [1] .

ويروى لنا أبو حيان — فى موضع آخر — أن أبا طالب الجراحى — وكان كاتبا مشهورا بالعراق — انتجع فناء أبى الفضل بن العميد ، فحسده وطرده ، وعض بعد ذلك على ناجذه ندما على سوء فعله ! [2] وهو يروى لنا تفاصيل هذه الحادثة فى « مثالب الوزيرين » فيصف أبا طالب الجراحى بأنه « لم يكن فى عصره أنطق منه لسانا وقلما » ، ويقول انه لما رأى ابن العميد طلاقته وصناعته وحسن بيانه « حسده واغتاظ منه ، وعمل على أن يسمه » ! والتوحيدى يقرر أن هذا الكاتب لم يلبث أن توجه الى المرزبان بن محمد ملك الديلم ، فعرف قدره وبسط يده ، وأعلى كعبه ، ونوه باسمه . وقد قرأ أبو حيان فصلا من كتاب بعث به أبو طالب الجراحى الى أبى الفضل بن العميد يقول له فيه : « حدثنى بأى شىء تحتج اذا طولبت بشرائط الرئاسة التى انتحلتها ، واكرهت الناس على تسميتك بها ، أتدرى ما الرئاسة ؟ الرئاسة أن يكون باب الرئيس مفتوحا ، ومجلسه مغشيا ، وخيره مدركا ، واحسانه فائضا ، ووجهه مبسوطا ، وكنفه مزورا ، وخادمه مؤدبا ، وحاجبه كريما .. وأما أنت فبابك مقفل ، ومجلسك خال ، وخيرك مقنوط منه ، واحسانك منصرف عنه ،

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ٦٦ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ص ٦٨ .

ووجهك عابس ، وبنانك يابس ، وكنفك حرج ، وخادمك مذموم .. الخ » [1] . والظاهر أن أبا حيان قد وجد فى هذه الرسالة بعض ما يشفى غليله من الاساءة التى لحقته بباب ابن العميد ، فاننا نراه ينقل منها الكثير ، أو لعله قد أضاف اليها ما شاء ، خصوصا وأنها تنطق بلسان حاله حين تقول : — « هل عندك أيها الرجل المدعى للعقل ، المفتخر بالمال ، والمتعاطى للحكمة ، الا الحسد والنذالة ، والا الجهالة والضلالة ؟ تزعم أنك من شيعة أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ؛ أو كان هؤلاء يضعون الدرهم على الدرهم ، والدينار على الدينار ، أو أشاروا فى كتبهم بالجمع والمنع ، ومطالبة الضعيف والأرملة بالعسف والظلم ؟ فيا مسكين ! استح ، فانك لا مع الشريعة ولا مع الفلسفة ، وقد خسرت الدنيا والآخرة ! » [2] .

وقد يعجب المرء كيف ارتضى أبو حيان لقلمه أن يخوض فى عرض ابن العميد ، وأن يمضى فى قدحه وهجائه الى هذا الحد ، ولكن الظاهر أن خيبة أمل أبى حيان من وراء انتجاعه لفناء ابن العميد هى التى حدت به الى المبالغة فى ذمه والطعن فيه . والتوحيدى يعترف بأن ابن العميد وابن الصاحب كانا كبيرى زمانهما ، واليهما انتهت الأمور ، وعليهما طلعت شمس الفضل ، وبهما ازدانت الدنيا ، وكانا بحيث ينتشر الحسن منهما نشرا ، ويؤثر القبح عنهما أثرا » ، ولكنه يذكرنا فى الوقت نفسه بأن « النقص

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٢١٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢١٥ .

ممن يدعى الكمال أشنع ، والحرمان من السيد المأمول فاقرة ، والبخل ممن يتبرأ منه بدعواه عجيب .. ؟ ! » [1] وهذا هو السبب فى أن أبا حيان قد أفاض فى الحديث عن مثالبهما ، ونشر معايبهما، والكشف عن نقائصهما . ومع ذلك فقد كتب التوحيدى رسالة مشهورة فى مدح أبى الفتـح بن العميد ، كما أنه روى على لسان الجرجانى أن « ابن العميد (أبا الفتح) كان حسن الكتابة ، غزير الانشـاء ، جيـد الحفظ .. يفضـل الكيس يتأتى له ويتلطف » [2] . فضلا عن أنه قد اعترف بأن أبا الفتح كان أشعر من أبيه وأكيس ، لأنه استفاد بدخول بغداد أشياء فاتت والده . ولكن هذا لم يمنعه أيضا من أن يهجوه لبخله ، فلم يلبث أن قال فيه مثل ما قاله فى أبيه ، ان لم يكن قد كال له الكيل صاعين . ولعـل من هـذا القبيل قوله : « وأما ابنه ذو الكفايتين (يعنى أبا الفتح ابن العميد) ، فلو عاش كان أبلغ من أبيه ، كما كان أشعر منه ؛ ولقد تشبه بالجاحظ ، فافتضح فى مكاتبته لاخوانه ، ومجانته فى كلامه ، ومسائله لمعلمه التى دلتنا على سرقته وغارته وسوء تأتيه ، فى تستره وتغطيه ؛ ومن شـاء حمق نفسه ! وكان مع هذا أشد الناس ادعاء لكل غريبة ، وأبعد الناس من كل قريبة ، وهو نزر المعانى ، شديد الكلف باللفظ ؛ وكان أحسد الناس لمن خط بالقلم ، أو بلغ باللسان ، أو فلج (أى فاز على خصمه) فى المناظرة ، أو فكه بالنادرة ، أو أغرب فى جواب ، أو اتسع

(١) المرجع السابق : ص ٣٥٠ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٣٦ .

فى خطاب . ولقد لقى الناس منه الدواهى لهذه الأخلاق الخبيثة .. » [1] والمتأمل فى كتاب « مثالب الوزيرين » يلتقى بالكثير من الأحاديث والروايات التى ينتقص فيها أبو حيان من قدر أبى الفتح بن العميد ، لكى لا يلبث أن يجد نفسه بازاء عبارة — أو عبارات — يعترف فيها أبو حيان بفضل أبى الفتح ، ومنها قوله مثلا : « .. وأما أبو الفتح ذو الكفايتين ، فانه كان شابا ، ذكيا ، متحركا ، حسن الشعر ، مليح الكتابة ، كثير المحاسن ، ولم يظهر منه كل ما كان فى قوته لقصر أيامه ، واشتعال دولته ، وطفوئها بسرعة . » [2] . وهو يعترف فى موضع آخر بأن أبا الفتح فرق أموالا كثيرة على بعض المتفلسفين والمتكلمين والأدباء والفقهاء ، ومن بينهم أبو سعيد السيرافى ، وعلى بن عيسى الرمانى ، وأبو سليمان السجستانى ، وأبو الحسن الأنصارى ، وابن البقال الشاعر وغيرهم [3] .

٩ — ومهما يكن من شىء ، فقد غادر أبو حيان بغداد حوالى سنة ٣٦٧ هجرية قاصدا مدينة الرى مرة أخرى للاتصال بالوزير الصاحب بن عباد . وقد كانت خيبة أمله فى ابن العميد الوالد وابن العميد الابن (أى فى أبى الفضل وأبى الفتح) سببا فى اقباله على باب الصاحب ، آملا أن يجد عنده مالم يظفر به عند ابن العميد . وكان التوحيدى قد سمع عن كرم الصاحب ،

---

(١) « الامتناع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) « مثالب الوزيرين » : ص ٢٦٧ .

(٣) « المرجع السابق » : ص ٢٧٠ .

فقصده « بأمل فسيح ، وصدر رحيب » ، ولكنه لم يستطع أن ينال حظوته ، لرفضه أن يكون كاتب الانشاء . وقد روى لنا التوحيدى قصة وقوفه بباب الصاحب فقال انه لما وصل مدينة الرى ، قال له الصاحب : « الزم دارنا ، وانسخ لنا هذا الكتاب ، فقلت : أنا سامع مطيع ، ثم قلت لبعض الناس فى الدار مسترسلا : انما توجهت من العراق الى هذا الباب ، وزاحمت منتجعى هذا الربيع ، لأتخلص من حرفة الشؤم ، فان الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة ، فنمى اليه هذا أو بعضه أو على غير وجهه ، فزاده تنكرا . وكان الرجل خفيف الدماغ لا يعرف الحلم الا بالاسم » .. [1] وواضح من هذه القصة أن أبا حيان لم يكن ينتظر من الصاحب بن عباد أن يعهد اليه بعمل من أعمال الوراقة التى كان قد سئمها وتمنى التخلص منها ! ويعترف التوحيدى نفسه بأن الصاحب طلب اليه يوما أن يقرأ عليه الرسالة التى كان قد توسل بها الى أبى الفتح بن العميد — وكان الوزيران خصمين لدودين — فقرأها التوحيدى عليه ، مما أهاج حفيظة الصاحب ضده ، خصوصا وأن التوحيدى قد وصف فيها ابن العميد بأنه « سيد الناس » ، وأنه « الشمس المضيئة بالكرم ، والقمر المنير بالجمال ، والنجم الثاقب بالعلم ، والكوكب الوقاد بالجود ، والبحر الفياض بالمواهب [2] .. ! الخ » .

(١) المرجع السابق : ص ٢٠٣ (وانظر أيضا ياقوت الرومى : « معجم الأباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ٢٧) .
(٢) « مثالب الوزيرين » : ص ٣٢٧ - ٣٣٢ .

ولا شك أن التوحيدى لم يكن موفقا كل التوفيق حينما تلا تلك الرســالة على مسامع الصاحب بن عبّاد ، حتى وان كان هو الذى أمره بذلك وألحّ عليه فيه ، مما جعل المقربين الى الصاحب يقولون لأبى حيان : « جنيت على نفسك ، حين ذكرت عدوّه عنده بخير ، وبينت عنه وجعلته سيد الناس .. ! » [1] .

ويروى لنا أبو حيان فى موضع آخر أن الصاحب بعث يوما بخادمه الى أبى حيان ، طالبا منه نسخ ثلاثين مجلدة من رسائله ، بدعوى أنها مطلوبة فى الحــال لمدينة خراسان ، فما كان من التوحيدى سوى أن أجابه — بعد ارتياع — : « هذا طويل ، ولكن لو أذن لى ، لخرّجت منه فقرا كالغرر . لو رقى بها مجنون لأفاق ، ولو نفث على ذى عاهة لبرأ ، لا تمل ، ولا تستغث ، ولا تعاب ، ولا تسترث .. » . والظاهر أن هذا الكلام قد رفع الى الصاحب على وجه مكروه ، دون أن يعلم أبو حيان من أمره شيئا ، فقال ابن عباد : « طعن فى رسائلى وعابها ، ورغب عن نسخها ، وأزرى بها ؛ والله لينكرنّ منى ما عرف ، وليعرفن حظه اذا انصرف » ! ولا شك أن الصاحب قد وجد فى مسلك أبى حيان تطاولا منه على رئيسه وولىّ نعمته ، فان التوحيدى قد ادّعى لنفسه القدرة على تمييز الغث من السمين فى رسائل الصــاحب نفسه ، وكأنه كان أعلم منه بالردىء والجيــد من الكلام ! ومع ذلك فاننا نجد أبا حيان يدهش لما قاله الصاحب :

(١) المرجع السابق : ص ٣٣٢ .

لأنه حين عاب رسائل ابن عباد ، فانه لم يطعن فى القرآن ، ولم يرم الكعبة بخرق الحيض ، ولم يسلح فى زمزم ! .. « .. وما ذنبى يا قوم اذا لم أستطع أن أنسخ ثلاثين مجلدة ؟ ومن هذا الذى يستحسن هذا التكليف حتى أعذره فى لومى على الامتناع ؟ أى انسان ينسخ هذا القدر ، وهو يرجو بعده أن يمتعه الله ببصره أو ينفعه بيده ؟ ثم ما ذنبى اذا قال لى : من أين لك هذا الكلام المفوّف المشوّف الذى تكتب الىّ به فى الوقت بعد الوقت ؟ فقلت : وكيف لا يكون كما يوصف ، وأنا أقطف من ثمار رسائله ، وأستقى من قليب علمه ، وأشيم بارقة أدبه ، وأرد ساحل بحره ، وأستوكف قطر مزنه ! فيقول : كذبت وفجرت لا أمّ لك ! ومن أين فى كلامى الكدية (أى التوسل) والشحذ والضرع والاسترحام ! ؟ كلامى فى السماء ، وكلامك فى السّماد .. ! » (١) .

والمتأمل فى حكم التوحيدى على ابن عباد يشعر بأن الرجل كان معتدّا بنفسه ، عارفا بقدره ، فهو لا يرى فى مسلك الصاحب نحوه سوى مجرد مظهر لحسده له وغيرته منه ! وهو يعبّر عن هذا الاحساس بصراحة حينما يقول : « .. وكان ابن عبّاد شديد الحسد لمن أحسن القول وأجاد اللفظ ، وكان الصواب غالبا عليه .. حدّثته ليلة بحديث ، فلم يملك نفسه حتى ضحك واستعاده ، ثم قيل لى بعد انه كان يقول : قاتل

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

الله أبا حيان ! فانه نكد ، وانه وانه .. وأكره أن أروى ذمّى بقلمى ، وكان ذلك كله حسدا محضا ، وغيظا بحتا » (١) . ولسنا ندرى الى أى حد كان التوحيدى مصيبا فى حكمه هذا على ابن عبّاد ، وانما الذى نعلمه أن التنافس الأدبى الذى كان قائما على أشدّه بين الرجلين قد حال دون تفاهمهما ، خصوصا وأن ابن عبّاد كان يظن بالطبع أنه ولىّ نعمة أبى حيان ، فلم يكن ينتظر منه سوى الولاء والخضوع والتصاغر والتواضع والاعتراف بالجميل ! وقد حاول التوحيدى أن يبرّر موقفه من الصاحب فقال : « ولكنى ابتليت به ، وكذلك هو ابتلى بى ، ورمانى عن قوسه مغترقا ، فأفرغت ما كان عندى على رأسه مغيظا ، وحرمنى فازدريته ، وحقرنى فأخزيته ، وخصّنى بالخيبة التى نالت منى ، فخصصته بالغيبة التى أحرقته ، والبادى أظلم ، والمنتصف أعذر .. » (٢) .

ومهما يكن من شىء فقد انتهت العلاقة بين الرجلين بالقطيعة ، اذ فارق التوحيدى فناء الصاحب بن عباد سنة ٣٧٠ هـ ، بعد صلة دامت حوالى ثلاث سنوات ، رجع على أثرها الى مدينة السلام صفر اليدين (٣) ! والتوحيدى يقرر أن الصاحب لم يعطه طوال هذه المدة درهما واحدا ، أو ما قيمته درهم واحد ، على

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٥٩ .
(٢) المرجع السابق : ص ٥٨ .
(٣) المرجع السابق : ص ٣٣٣ .
(وانظر أيضا : «معجم الأدباء» لياقوت ، ج ١٥ ، ص ٤٤).

الرغم من كل ما نسخه له ! وهو يقول أيضا انه اذا كان قد هجا الصاحب فما ذلك الا لما جرّعه اياه من مرارة الخيبة بعد الأمل ؛ وما حمله عليه من الاخفاق بعد الطمع ؛ « مع الخدمةالطويلة ، والوعد المتصل ، والظن الحسن ، حتى كأنى خصصت بخساسته وحدى ، أو وجب أن أعامل بها دون غيرى »[1] ! . وأما ياقوت الرومى فانه يقول ان أبا حيان كان قد قصد ابن عباد بالرى ، فلما لم يرزق منه ، رجع عنه ذامّا له ، وكان أبو حيان مجبولا على الغرام بثلب الكرام ، فاجتهد فى الغض من ابن عباد ، ولكن فضائل ابن عباد كانت تأبى الا أن تسوقه الى المدح وايضاح مكارمه ، فانقلب ذمّه له مدحا ! [2] وهناك رواية أخرى يرويها الخوانسارى مؤدّاها أن التوحيدى كان سيء العقيدة ، قليل الورع ، فلما وقف ابن عباد على حقيقة أمره ، طلبه ليقتله ، فهرب والتجأ الى أعدائه ، ونفق عليهم بزخرفته وكذبه . ولكننا نميل الى استبعاد هذه الرواية الأخيرة لعدم وجود قرائن تشهد بفساد عقيدة أبى حيان ، اللهم الا أن يكون اتهامه بالزندقة مجرد وسيلة اتخذ منها الصاحب ذريعة للثأر من خصمه (أبى حيان) والتشهير به وتجريح سمعته !

١٠ — ولكن اذا كان أبو حيان لم يوفق فى صلاته بأبى الفضل ابن العميد وابنه أبى الفتح بن العميد ، واذا كان الحظ

(١) المرجع السابق ص ٣٢٥ .

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء السادس ، ص ١٨٧ .

لم يخالفه أيضا فى علاقته بالصاحب بن عباد ، فان الظاهر أنه كان أكثر توفيقا مع الوزير ابن العارض أبى عبد الله الحسن ابن سعدان (المتوفى سنة ٣٧٥ هـ) وزير صمصام الدولة البويهى . وقد كانت حلقة الاتصال بين أبى حيان وابن سعدان شخصية عالمة فاضلة التقى بها التوحيدى فى فارس ، فسرعان ما توثقت بينهما أواصر المودة ، وتلك هى شخصية أبى الوفاء المهندس البوزجانى الذى أهدى اليه أبو حيان من بعد كتابه « الامتاع والمؤانسة » تقديرا له واعترافا بفضله . وقد توطدت العلاقة بين أبى حيان والوزير ابن سعدان ، فنسخ له كتاب الحيوان للجاحظ ، وألف له رسالة فى « الصداقة والصديق » وسامره بكل تلك الأقاصيص والأحاديث التى رواها لنا فى « الامتاع والمؤانسة » . وقد كان لابن سعدان ناحية علمية أدبية صورها لنا أبو حيان فى كتبه « فهو واسع الاطلاع ، له مشاركة جيدة فى كثير من فروع العلم من أدب وفلسفة وطبيعة والهيات وأخلاق ، يدل على ذلك حواره الذى يحكيه أبو حيان .. فهو يسأل أسئلة عميقة ، وينقد الاجابة عنها نقدا قيما » (١) . ولم يكن لدى التوحيدى من اللباقة والكياسة ما يستطيع معه مجالسة الوزراء ومسامرة الكبراء ، بدليل ما وصفه به صديقه أبو الوفاء حين قال : انه « غر لا هيئة له فى

---

(١) أحمد أمين : مقدمة كتاب « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ١٩٣٩ ، القاهرة ، ص : «ط» .

لقاء الكبراء ، ومحاورة الوزراء » [1] ؛ ومع ذلك فقد وصله أبو الوفاء بابن سعدان ، وهيأ له الفرصة للاختلاء بالوزير ، والالقاء اليه بما شاء واختار ! وكان أول ما طلبه أبو حيان من الوزير أن يأذن له بتوجيه الخطاب اليه بالكاف والتاء ، ليتكلم من غير تكلّف أو كناية أو حرج أو تعريض ! [2] ولم يلبث أبو حيان أن اطمأن الى مجالس الوزير ، فكان يتكلم فى حضرته بصراحة ، ولم يكن يتحرّج فى رواية أقذع النوادر والملح ، بل كان يبدى رأيه فى حاشية الوزير نفسه دون خوف أو خشية ! وأغلب الظن أن أبا حيان قد وجد لدى ابن سعدان صدرا رحبا ، وأذنا صاغية ، ويدا ممدودة ، فاننا نراه يكتب الى الوزير قائلا : « قد شاهدت ناسا فى السفر والحضر ، صغارا وكبارا وأوساطا ، فما شاهدت من يدين بالمجد ، ويتحلى بالجود ، ويرتدى بالعفو ، ويتأزر بالحلم ، ويعطى بالجزاف ، ويفرح بالأضياف ، ويصل الاسعاف بالاسعاف ، والاتحاف بالاتحاف ، غيرك . والله انك لتهب الدرهم والدينار وكأنك غضبان عليهما ، وتطعم الصادر والوارد كأن الله قد استخلفك على رزقهما ؛ ثم تتجاوز الذهب والفضة الى الثياب العزيزة ، والخلع النفيسة ، والخيل العتاق ، والمراكب الثقال ، والغلمان والجوارى ، حتى الكتب والدفاتر وما يضن به كل جواد ؛ وما هذا من سجايا البشر ، الا أن يكون فاعل هذا نبيا صادقا ، ووليا لله مجتبى » [3] .

(١) « الامتاع والمؤانسة » ج ١ ص ٥ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٠ ـ ٢١ .
(٣) المرجع السابق ، الجزء الثالث ص ٢٢٣ .

وعلى الرغم من أن أبا حيان لم يكن يتردد فى مفاتحة الوزير ابن سعدان برأيه فى بعض جلسائه ، فلم يسلم من تعريضه أناس كابن شاهويه وبهرام بن سعيد وأبى عيسى على بن زرعة النصرانى وابن عبيد الكاتب وغيرهم من ندماء ابن سعدان ، الا أن الصلة لم تنقطع تماما بينهما ، حتى فى الفترة التى اشتدت فيها أعباء الوزارة على ابن سعدان . حقا اننا نجد أبا حيان يشكو أحيانا الى صديقه أبى الوفاء المهندس تغافل الوزير عنه ، كما أننا نراه يلح فى تذكير أبى الوفاء بوعود الوزير ، ولكن ليس ما يبرر القول بانقطاع الصلة بين أبى حيان وابن سعدان ، بدليل أن أبا حيان ظل يذكره بالخير حتى بعد وفاته . ولكن يشاء سوء الطالع أن يلاحق التوحيدى الى النهاية ، فقد بقى ابن سعدان فى الوزارة مدة قصيرة ، اذ ظهر له عام ٣٧٥ (هجرية) خصم لدود هو أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف الذى ظل يكيد له وينصب الشباك للايقاع به ، حتى قبض عليه هو وأصحابه وأودعوا السجن . واستوزر صمصام الدولة أبا القاسم عبد العزيز ابن يوسف فوشى بابن سعدان لديه وأدخل فى روعه أن ابن سعدان يؤلب الثوار عليه ، فأمر صمصام الدولة بقتله ، والتنكيل بأعوانه ، وكان ذلك فى نهاية عام ٣٧٥ هـ .

وأغلب الظن أن أبا حيان قد خشى أن يلاحقه أعوان الوزير الجديد ، لأنه كان من رجالات الوزير المقتول ، فآثر الاختفاء عن أعين رجال ابن يوسف ، وهرب الى شيراز حيث راح يتردد على المتصوفة ويعيش معهم . ولسنا نعرف الكثير عن أخبار

أبى حيان خلال تلك الفترة التى ظل فيها متخفيا ، ولكن الظاهر أنه كان يعيش فى فقر مدقع ، بدليل قوله : « لقد غدا شبابى هرما من الفقر ، والقبر عندى خير من الفقر »[1] أو قوله : « لقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة ، معتادا للصمت ، ملازما للحيرة ، محتملا للأذى ، يائسا من جميع من ترى ، متوقعا لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ، ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلوص »[2]. وزاد من حقد التوحيدى على الناس وتشاؤمه من الحياة ، ما لاحظه من انصراف الناس عنه ، وقسوة الحياة عليه ، فلم يلبث أن أحرق ما لديه من مصنفات ، ضنا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته ! وقد كتب اليه القاضى أبو سهل على بن محمد حوالى سنة ٤٠٠ هـ رسالة يعذله فيها على سوء هذا الصنيع ، ويعرّفه قبح ما اعتمد من هذا الفعل الشنيع ، فكتب اليه أبو حيان كتابا ضافيا يعتذر فيه عن فعلته ، ويحاول فى الوقت نفسه تبرير مسلكه.

وقد بدأ التوحيدى رسالته بقوله : « ان كان — أيّدك الله — قد نقب خفّك ما سمعت ، فقد أدمى ظهرى ما فعلت ، فليهن عليك ذلك ، فما انبريت له ، ولا اجترأت عليه ، حتى استخرت الله عز وجل فيه أياما وليالى ، وحتى أوحى الىّ فى المنام بما بعث راقد العزم .. وحث على تنفيذ ما وقع فى الروع .

---

(١) ياقوت : « معجم الأدباء » ، ج ١٥ ، ص ٢٣ .
(٢) « فى الصداقة والصديق » ص ٥ — ٦ .

وأنا أجود عليك الآن بالحجة فى ذلك ان طالبت ، أو بالعذر ان استوضحت ، لتثق بى فيما كان منى .. » [١] . والحجة الأولى التى يسوقها أبو حيان هى أن العلم يراد للعمل ، والعمل يراد للنجاة ، فاذا كان العمل قاصرا عن العلم ، كان العلم كَلاًّ على العالم . والتوحيدى يشعر بأن علمه قد أصبح كلا ، وأنه قد صار فى رقبته غلا ، فهو لا يجد حرجا فى احراق كتبه ما دام علمه قد أصبح عديم الجدوى فى حياته ! وأما الحجة الثانية فهى أن هذه الكتب قد حوت من أصناف العلم سره وعلانيته ، فأما ما كان سرا فهو لم يجد له من يتحلى بحقيقته راغبا ، وأما ما كان علانية فهو لم يصب من يحرص عليه طالبا . وأبو حيان يعترف بأنه جمع أكثر هذه الكتب للناس « ولطلب المثالة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم ، فحرمت ذلك كله . ولا شك فى حسن ما اختاره الله لى ، وناطه بناصيتى ، وربطه بأمرى » [٢] . والتوحيدى هنا يصارحنا بحقيقة السبب الذى من أجله سعى وراء الشهرة الأدبية ، وكأنما هو يريد أن ينبهنا الى عاقبة الطموح الزائف الذى لا يتخذ من العلم سوى مجرد مطية للجاه والرياسة ! وأما الحجة الثالثة فهى أن أبا حيان لا يعرف له ولدا نجيبا ، أو صديقا حبيبا ، أو صاحبا قريبا ، أو تابعا أديبا ، أو رئيسا منيبا ، فليس أشق على نفسه من أن يدع كتبه لقوم يتلاعبون بها ، ويدنسون عرضه اذا نظروا فيها ، ويشمتون بسهوه وغلطه

(١) ياقوت : « معجم الأدباء » ج ١٥ ، ص ١٦ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٨ .

اذا تصفحوها . « وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة ، فما صحّ لى من أحدهم وداد ، ولا ظهر لى من انسان منهم حفاظ . ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الخضر فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع الدين والمروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم .. » [1] . وأما السبب الأخير فهو أن له فى احراق هذه الكتب أسوة بأئمة يقتدى بهم ، ويؤخذ بهديهم ، مثل أبى عمرو بن العلاء الذى دفن كتبه فى بطن الأرض فلم يوجد لها أثر ، وداود الطائى الذى طرح كتبه فى البحر وقال يناجيها : نعم الدليل كنت ، والوقوف مع الدليل بعد الوصول ، عناء وذهول ، وبلاء وخمول ؛ وأبى سليمان الداراني الذى جمع كتبه فى تنّور وسجرها بالنار ثم قال : والله ما أحرقتك ، حتى كدت أحترق بك ! ، وسفيان الثورى الذى مزق ألف جزء من كتبه وطيرها فى الريح وهو يقول : ليت يدى قطعت من هاهنا ، بل من هاهنا ، ولم أكتب حرفا ، وأبى سعيد السيرافى سيد العلماء الذى قال لولده محمد : تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خير الأجل ، فاذا رأيتها تخونك ، فاجعلها طعمة للنار !

وأبو حيان يتعلل أيضا بمرضه وشيخوخته ، خصوصا بعد كل ما قاساه من شظف المعيشة وآلام الحياة ، فيقول : « لقد كل

(١) المرجع السابق : ص ١٩ ، ٢٠ .

البصر ، وانعقد اللسان ، وجمد الخاطر ، وذهب البيان ، وملك الوسواس ، وغلب الياس ، من جميع الناس .. ولو علمت فى أى حال غلب علىّ ما فعلته ، وعند أى مرض ، وعلى أية عسرة وفاقة ، لعرفت من عذرى أضعاف ما أبديته ، واحتججت لى بأكثر مما نشرته وطويته » . وواضح من هذه الكلمات أن أبا حيان يشير الى حالته النفسية السيئة ، فانه يرى فيها من العـذر ما يكفى لتبرير فعلته . ولا غرو ، فان الكثير من الآمال لتبدد فى أصيل العمر ، اذ تنكشف للانسان تفاهة الحياة الدنيا ، وبطلان لذاتها وآلامهـا ، فلا يلبث أن يدرك معنى « العبث » بكل حـدته وقسوته . وليس من شك عندنا فى أن ادراك أبى حيان لهذا المعنى هو الذى حدا به الى احراق كتبه ، خصوصا وقد شعر لأول مرة بقلة جدواها — على حد تعبير ياقوت .. واذا كان قد وقع فى ظن البعض أن حادثة احراق التوحيدى لكتبه لم تكن سوى حركة مسرحية أراد بها صاحبنا استدرار العطف والشفقة من بعض عارفيه ومريديه ، فاننا نميل الى الاعتقاد — على العكس من ذلك تماما — بأن أبا حيان كان مخلصا فى فعلته الى أبعد حدود الاخلاص . فالرجل يشعر بأن هذه الكتب لم تعد تعبّر عن حالته النفسية الراهنة ، ثم هو يدرك أنها تعبّر عن اخفاقه فى الظفر بما كان يأمل من مجد أدبىّ ، وهو لهذا وذاك لا يرى داعيا للتمسك بها أو الحرص عليها (١) . هذا الى أن الشعور بقرب الرحيل قد ولّد

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى : تصدير عام لكتاب «الاشارات الالهية » للتوحيدى ، ص « كج » .

فى نفس التوحيدى ثورة كبرى على أعزّ ما كان يملك ، فلم يتردد فى التمرد حتى على كتبه العزيزة التى طالما شاركته حلو الحياة ومرها ! « وهل جامع الكتب الا كجامع الفضة والذهب ؟ وهل المنهــوم بها الا كالحريص الجشع عليهما ؟ وهل المغرم بحبها الا كالمكاثر بهما ؟ هيهات ! الرحيل والله قريب ، والثواء قليل ، والمضجع مقض ، والمقــام ممض ، والطريق مخــوف ، والمعين ضعيف ، والاغترار غالب ، والله من وراء هذا كله طالب .. » (١) .

واذن فليحرق التوحيــــدى كتبه ، قبـــل أن يحترق بها ، أو فليحرقها حتى لا يحرق نفسه ، فما كتبه الا بديل منه ، أو ما هى الا بضعة من نفسه ! ولكن ، فليكن لسان حال التوحيدى ما قاله الداراتى : « والله ما أحرقتك ، حتى كدت أحترق بك » ! .. ولو كان التوحيدى رجلا ملحدا لا يؤمن بالمعاد ولا باليوم الآخر ، لما تردد فى اختيار الوقت المناسب للرحيل ، بصحبة صديق العمر الأوحد ، ألا وهو انتاجه الفكرى ! ولكن التوحيدى كان رجلا صوفيا مؤمنا يعلم أن الله تعالى « أملك لنواصينا ، وأطلع على أدانينا وأقاصينا ، له الخلق والأمر ، وبيده الكسر والجبر ، وعلينا الصمت والصبر ، الى أن يوارينا اللحد والقبر » (٢) ، فلم يكن فى وسعه سوى أن يتخلص من كتبه ، الى أن يخلصه الله من نفسه ! ومن يدرينا ، فربما كان احراق التوحيدى لكتبه ، اعترافا عمليا سجّله فيلسوفنا على نفسه ، حينما أدرك أن « الكل باطل وقبض

---

(١) و (٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، الجزء الخامس عشر ، ص ٢٤ ، ٢٦ .

الريح » ، وأن الموت لابد من أن يعفى على العقل والعاقل والمعقول! ولكن « أليس حراما أن يبقى المعقول بعد فناء العاقل ؟ » اذن فلترحل كتب التوحيدى قبل أن يودّع صاحبها الحياة ، وليستمتع هو برؤية صفحاتها المتناثرة تلتهمها النيران ! وليعلم من لا يعلم أن الفكر عابر ، والمفكر عابر ، وكلاهما مع رياح الموت طائر !

على أننا لا نعلم ماذا كان من أمر التوحيدى بعد احراقه لكتبه عام ٤٠٠ هـ . وليس بين أيدينا من المراجع ما يقطع بنوع الحياة أو أسلوب المعيشة الذى عاشه أبو حيان فى سنواته الأخيرة . ولئن كان بعض الباحثين قد ظن أنه توفى فى مطلع القرن الخامس الهجرى ، الا أن الظاهر أن الأجل قد امتد به الى العام الرابع عشر من القرن الخامس [1] ، بدليل أن أبا اسحق ابراهيم ابن يوسف الشيرازى قد روى أنه استمع الى التوحيدى فى شيراز سنة ٤١٠ هـ ثم عاد الى بغداد سنة ٤١٤ هـ بعد وفاة أبى حيان . ولابد من أن يكون أبو حيان قد أمضى هذه الفترة الطويلة من الشيخوخة فى التعبد والتنسك والاستغفار ، بصحبة بعض اخوانه ومريديه من الصوفيين ، الى أن قضى بشيراز ودفن فيها على ما جاء فى كتاب « وفيات الأعيان » . وبذلك يكون

---

(١) أحمد أمين : مقدمة كتاب « الهوامل والشوامل » للتوحيدى ومسكويه ، ص : «ح» .

وانظر أيضا « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى ، حيدرأباد ، ١٣٣١ هـ ، الجزء السادس ص ٣٧٣ .

التوحيدى قد عمّر طويلا ، اذ مات عن مائة وأربعة أعوام ! وقد روى لنا فارس بن بكران الشيرازى — وكان من أصحاب التوحيدى — الساعات الأخيرة من حياة صاحبه فقال : « لما احتضر أبو حيان كان بين يديه جماعة فقالوا : اذكر الله ، فان هذا مقام خوف ، وكل يسعى لهذه الساعة ، وجعلوا يذكرونه ويعظونه ، فرفع رأسه اليهم وقال : كأنى أقدم على جندى أو شرطى ، انما أقدم على رب غفور ، وقضى ! » (١) وهكذا انتهت حياة ذلك الرجل الذى عاش معذبا فى دنيا الناس ، ففقد ايمانه بالانسان ، ويئس من جميع خلق الله ، ولكنه ظل مع ذلك مستمسكا بأهداب الحياة ، متعلقا بحبل الله ! .

وقد شاءت العناية الالهية أن تبقى لنا على بعض ما سجّله يراع هذا المفكر العربى الكبير ، فلم تلبث الأجيال اللاحقة أن أحيت اسمه فى مماته ، بعد أن مات هو نفسه فى حياته ! وكأن التوحيدى كان يتساءل عن نفسه حينما كتب يقول الى صديقه مسكويه : « ما سبب الصيت الذى يتفق لبعضهم بعد موته ، فيعيش خاملا ، ويشتهر ميتا .. ؟ » (٢) . وما أصدق أستاذنا أحمد أمين حين يقول فى مقدمة أحد الكتب التى نشرها لأبى حيان :

---

(١) الدكتور ابراهيم الكيلانى : « أبو حيان التوحيدى » ، دار المعارف ، ١٩٥٧ ، ص ٣٤ — ٣٥ . (ومؤلف هذا الكتاب يرجح وفاة أبى حيان عام ٤١٤ هجرية ، استنادا الى بعض النصوص غير المنشورة عن أخبار الأعلام الذين دفنوا فى مدينة شيراز ، كما يشير أيضا الى ما ورد فى لسان الميزان) .

(٢) « الهوامل والشوامل » : م ٢٢ ، ص ٦٩ .

« ان الزمان يذهب بغنى الغنى وبجاه الوجيه ، ولا يبقى الا آثار الأديب والعالم . فكم مدح الشعراء أغنياء ، ثم ذهب الأغنياء ، وبقى الشعر .. وللدنيا قيم بعد الوفاة غير قيمها فى الحياة . فكم مات اسم أصحاب قصور ضخمة ، وأسماء فخمة ، لم يذكرها الزمن ، وبقى اسم كأبى حيان . وكان الزمان فى هذا عادلا عدلا مطلقا ، فحرم بعد الوفاة من تمتع فى الحياة ، ومتّع بالذكر الحسن من ساءه فى حياته الزمن » [1] .

---

(١) أحمد أمين : مقدمة «البصائر والذخائر» ، ص : «ط» .

الفصل الثاني

شخصيته

١١ — اذا كان المقصود بالشخصية — كما يقول علماء النفس — هو جميع الصفات الجسمانية والوجدانية والعقلية والخلقية فى حالة تفاعلها بعضها مع بعض ، وتكاملها فى شخص معين يعيش فى بيئة اجتماعية معينة (١) — فقد يكون من المستحيل علينا أن نتحدث عن « شخصية » أبى حيان التوحيدى ، لأن المصادر الموجودة بين أيدينا عن حياته لا تكفى لتقديم صورة متكاملة عن شتى العوامل الفطرية والمكتسبة التى عملت على تكوين شخصيته . ولكننا مع ذلك سنحاول فى هذه العجالة القصيرة أن نستشف بعض الجوانب الهامة من شخصية أبى حيان ، فى ضوء ما رواه عنه المؤرخون ، وما جاء على لسانه فى تضاعيف مصنفاته . ولا يفوتنا أن ننبه القارىء الى أن الكثير من المؤرخين قد تجنوا فى أحكامهم على أبى حيان ، نظرا لأن أعداء الرجل — فى حياته ومماته — كانوا كثيرين ، فلم تسلم كتب الرواة من ثلب

(١) دكتور يوسف مراد : « مبادىء علم النفس العام » ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٤٨ ، ص ٣٣٧ .

لأخلاقه ، واتهام له فى دينه ، وتشكيك فى قيمة علمه .. الخ . وليس من الانصاف لأديب أو مفكر أن يستند الباحث فى الحكم عليه الى أقوال خصومه عنه ، خصوصا اذا كان يعرف أن هؤلاء الخصوم كانوا يملكون من الحول والطول ما سهّل عليهم مهمة تجريحه والقذف فيه . وعلى الرغم من أن التوحيدى قد رد لهم الجميل بمثله ، الا أننا نتجنى على الرجل لو اعتبرناه « عيّابا شتّاما » لمجرد أنه أراد الدفاع عن نفسه ، والانتقام من خصمه ! والتوحيدى نفسه يذكّرنا بأنه « ما خلا الناس منذ قامت الدنيا من تقصير واجتهاد ، وبلوغ الى الغاية وقصور عن النهـاية ، وتشارك فى المحـامد والمذام ، والمساوىء والمحاسن ، والمناقب والمثالب ، والفضـائل والرذائل .. (ولكن) أحسـنهم حالا وأسعدهم جـدّا ، وأبلغهم يمنا ، وأربحهم بضاعة ، من كانت محاسنه غامرة لمساويه ، ومناقبه ظاهرة على مثالبه ، ومادحه أكثر من هاجيه ، وعـاذره أنطق من عاذله .. وكما وجـدنا السيئات يحبطن الحسـنات ، كذلك قد وجـدنا الحسنات يذهبن السيئات »(١). فليس فى وسعنا أن نصدّق أولئك الذين يصوّرون لنا التوحيدى بصورة الرجل الخسيس « الذى يعتريه الضعف أكثر مما تعتريه القـوة ، ويقع فى الخطأ أكثر مما يقع عـلى الصواب » (٢) ، لأننا سنرى حسناته تذهب بسيئاته ، وفضائله

(١) أبو حيان التوحيدى : « مثالب الوزيرين » ، طبعة دمشق، ١٩٦١ ، ص ٢٠ – ٢١ .

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ٦ .

تربو على رذائله ، على الرغم من شتى ضروب التشويه والتجريح التى تعرّض لها الرجل .

ولننظر مثلا الى ما أورده ياقوت فى « معجم الأدباء » عن التوحيدى من أنه كان « سخيف اللسان ، قليل الرضا عند الاساءة اليه والاحسان ، الذم شأنه ، والثلب دكانه .. » (١) . فهل نستنبط حقا من كلام أبى حيان أنه كان عيّابا سليط اللسان ؟ وهل يكفى أن يكون التوحيدى قد أولع بحفظ أشعار الهجاء من أجل الحكم عليه بأنه كان محروما من كل أخلاق ؟ أجل ، لقد كتب أبو حيان كتابا بأكمله فى ذم الوزيرين ابن العميد وابن عباد ، ولكن ألا ينبغى أن نلتمس له العذر فى هذا المسلك ، خصوصا وأنه لم يكتب ما كتب فى ثلب الوزيرين الا تحت تأثير فشله فى الخروج من ضائقة الفقر ، بعد طول الرجاء والتأميل ؟ وحتى لو نظرنا الى هجائه العنيف لكل من الصاحب وابن العميد ، أفلا نجده فى بعض الأحيان يشير الى بعض مناقبهما ، دون أن يقتصر على ابراز مثالبهما ؟ أليس هو القائل بأنك « .. لو أردت أن تجد لهما ثالثا فى جميع من كتب للجيل والديلم الى وقتك هذا المؤرخ فى الكتاب لم تجد ؟ » (١) ..ولماذا نلوم هذا الرجل على تعريضه بالوزيرين ، وهما اللذان أذاقاه أقسى ألوان الاهانة ، وعمدا الى الطعن فى دينه وأخلاقه ، وحفزا بعض أتباعهما على

---

(١) دكتور أحمد محمد الحوفى : « أبو حيان التوحيدى » ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، الجزء الأول ، ص ٧٤ .

(٢) « مثالب الوزيرين » : ص ٣٥٠ .

اتهامه بالكفر والزندقة ؟ أليس أبو الفتح بن فارس هو الذى أشاع بين الناس أن أبا حيان التوحيدى كان رجلا قليل الدين والورع ، ميّالا الى القذف والبهتان ، مجاهرا بالقدح فى الشريعة والقول بالتعطيل ؟ .. لقد كان ابن فارس واحـــدا من رجالات الصاحب المخلصين ، فأراد الانتقام لسيّده من تعريض أبى حيان ، وكان من ذلك أن أشاع بين الناس سوء اعتقاد أبى حيان ، وعزم الصاحب على قتله ! ومع ذلك فاننا نجد التوحيدى يجيب على سؤال وجهه اليه الوزير ابن سعدان عن ابن فارس فيذكر محاسنه وعيوبه بصراحة قائلا : « انه شيخ فيه محاسن ومساوىء ، الا أن الرجحـــان لما يذم به لا لما يحمـــد عليه ، فمن ذلك أن له خبرة بالتصرف ، كما أن لديه أيضا قسطا من العلم بأوائل الهندسة ، وتشبها بأصحاب البلاغة ، ومذاكرة فى المحافل صالحة الا أن هذا كله مردود بالرعـــونة والمكر والايهـــام والخسة والكذب والغيبة .. » [1] .

وهنا قد يقال ان أبا حيان لم يقتصر على هجاء خصومه ، وذم أعدائه ، بل هو قد عمد أيضا الى التعريض بأصدقائه ، والطعن فى زملائه . وآية ذلك — مثلا — فيما يقولون انه لم يعف صديقه مسكويه من الاتهـــام والتجريح ، فقال عنـــه فى حضرة الوزير ابن سعدان انه « فقير بين أغنياء ، وعيى بين أبيناء .. » [2] ، وانه يضيّع معظم وقته فى طلب الكيمياء ، وانه لا يفهم الكثير من

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الأول ، ص ٣٥ — ٣٦ .

الكتب الفلسفية .. الخ . ونحن نوافق أصحاب هذه الدعوى على ما يقولونه بشأن صرامة أبي حيان فى الحكم على الناس ، ولكننا نميل الى الاعتقاد بأن منشأ هـذه الصرامة انما هو صراحته الزائدة ، وضيقه بأساليب المجاملة . فالتوحيـدى رجل شجاع صريح يجاهر برأيه فى الناس — كبارا كانوا أم صغارا ، غرباء كانوا أم أصدقاء — وهو لا يرى حرجا فى نشر مناقبهم ومثالبهم على الملأ ، اعتقادا منه بأنه لابد من حمد المحسن وذم المسىء . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « متى كان ذكر المهتوك حراما ، والتشنيع على الفاسق منكرا ، والدلالة على النفاق خطلا ، وتحذير الناس من الفاحش المتفحش جهلا ؟ هذا ما لا يقوله من قد قام بالموازنة وبالمكايلة ، وعرف الفرق بين المكاشـفة والمجاملة . وانما غزر الأدب ، وكثر العلم ، وجزلت العبارة .. واستفاضت التجارب ، لما وقف عليه من أنباء الناس وقصصهم وأحاديثهم فى خيرهم وشرهم ، وفى وفائهم وغدرهم ، والحسن الذى شاع عنهم ، والقبيح الذى لصق بهم ، والمكارم التى بقيت لهم ، والفضائح التى ركدت عليهم .. الخ ؟ (١) . ومعنى هذا أن التوحيدى لا يؤمن بمذهب السكوت عن الناس ، والاغضاء عن مساوئهم ومثالبهم ، بل هو يرى أن الدنيا دار عمل ، فمن عمل خيرا ذكر به ، وأكرم من أجله ، ومن عمل شرا ليم عليه ، وأهين من أجله .

١٢ — والتوحيدى فيلسوف نفسانى يتمتع بعين بصـيرة

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٤٩ — ٥٠ .

نفاذة ، وروح نقدية ممتازة ، فهو يفطن الى عيوب الناس الخفية ، ويدرك حقيقة بواعثهم . ولعل هذا هو السبب فى أننا كثيرا ما نراه يغوص فى طوايا النفس البشرية ، لكى يكشف على الملأ نقائصها وعيوبها وشتى مظاهر ضعفها . وهو قد يبدو قاسيا أحيانا فى أحكامه على الناس ، ولكن ربما كان السر فى هذه القسوة هو أنه كان يرفض المجاملة الرخيصة ، والنفاق الكاذب ، والمؤاخاة الزائفة ! ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه لنا هو نفسه من أن مسكويه صديقه قال له يوما : « أما ترى الى خطأ صاحبنا — وهو يعنى ابن العميد — فى اعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة ! لقد أضاع هذا المال الخطير فيمن لا يستحق ! » فقال له أبو حيان ، بعد ما طال الحديث ، وبالغ فى اظهار أسفه : « أيها الشيخ ، أسألك عن شىء واحد ، واصدق ، فانه لا مدب للكذب بينى وبينك ، ولا هبوب لريح التمويه علينا . لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه ، أكنت تتخيله فى نفسك مخطئا ، ومبذرا ، ومفسدا أو جاهلا بحق المال ؟ أو كنت تقول : ما أحسن ما فعل ، وليته أربى عليه ! فان كان ما تسمع على حقيقته ، فاعلم أن الذى بدد مالك ، وردد مقالك ، انما هو الحسد وشىء آخر من جنسه ، فأنت تدعى الحكمة ، وتتكلم فى الأخلاق ، وتزيف منها الزائف ، وتختار منها المختار ، فافطن لأمرك ، واطلع على سرك وشرك . » (١) والمتأمل فى هذه القصة لا يسعه سوى

(١) أبو حيان التوحيدى : « مثالب الوزيرين » ، دمشق ، ١٩٦١ ، ص ١٨ — ١٩ .

الاقرار بصحة وجهة نظر أبى حيان ، ولكنه يعترف فى الوقت نفسه بأن أبا حيان كان لاذعا فى رده على مسكويه ، قاسيا فى الحكم على أخلاقه !

والظاهر أن الحد الفاصل بين «الروح النقدية» l'esprit critique و « روح الانتقاد » l'esprit de critique هو من المرونة بحيث أن الانتقال من الواحدة منهما الى الأخرى كثيرا ما يتحقق فى سهولة ويسر ! وهذا ما حدث لصاحبنا أبى حيان : فاننا نراه يفرط فى تدقيق النظر الى أفعال الناس ، ويبالغ فى تركيز انتبــاهه على نقائصهم ومعايبهم ، حتى لقد انتهى به الأمر الى ادانة « الانسان » بوجه عام ! أليس هو القائل بأن « الانسان بشر ، وبنيته متهافتة ، وطينته منتشرة ، وله عادة طالبة ، وحاجة هاتكة ، ونفس جموح ، وعين طموح ، وعقل طفيف ، ورأى ضعيف .. ؟ » (١) فهل نستغرب من فيلسوف هذا حكمه على الانسان ، أن تتضخم فى نظره عيوب الناس ، أو أن تقفز الى عينيه مثالبهم قبل مناقبهم ؟ ولكن هل اهتم الطبيب الا برؤية المرض ، أو هل عنى عالم النفس الا بالبحث عن موطن الداء النفسى ؟ فهل من حرج على أبى حيان اذا هو أعمل مشرطه فى أدواء الناس ، لكى يبتر شرورهم ، ويستأصل عللهم ، ويعالج نقائصهم ؟ اذن فليمض أبو حيان فى عملياته الجراحية الشاقة ، وليعلم أصدقاؤه — قبل أعدائه — أنه قد أخذ على عاتقه أن يطهر نفوسهم من أدرانها الخفية ، وأن ينقى

---

(١) أبو حيان التوحيدى « الامتاع والمؤانسة » ، القــاهرة ، ١٩٣٩ ، الجزء الأول ، ص ١٤ .

قلوبهم من أدناسها الشعورية واللاشعورية ! وان التوحيدى ليعلم مقدما أن مهمة الطبيب النفسانى مهمة عسيرة شاقة ، ولكنه لا يتردد فى الاضطلاع بهذا الدور العلاجى الهام فى مجتمع فاسد قد استشرت فيه شتى الأمراض الخلقية والمفاسد الاجتماعية . والتوحيدى يصف لنا هذا الفساد فيقول : « .. أصبح الدين وقد أخلق لبوسه ، وأوحش مأنوسه ، واقتلع مغروسه ، وصار المنكر معروفا ، والمعروف منكرا ، وعاد كل شيء الى كدره وخاثره ، وفاسده وضائره ، وحصل الأمر على أن يقال : فلان خفيف الروح ، وفلان حسن الوجه ، وفلان ظريف الجملة ، حلو الشمائل ، ظاهر الكيس ، قوى الدست فى الشطرنج ، حسن اللعب فى النرد ، جيد فى الاستخراج ، مدبر للأموال ، بذول للجهد ، معروف بالاستقصاء ، لا يغضى عن دانق ، ولا يتغافل عن قيراط ؛ الى غير ذلك مما يأنف العالم من تكثيره ، والكاتب من تسطيره » (١). وواضح من هذا النص أن التوحيدى يصف أهل جيله بالخسة والجهل وقلة الدين وحب الفساد ، فليس بدعا أن نراه ينصب نفسه مصلحا أخلاقيا يذكر الناس بضرورة العمل على التواصى بالخير ، والتناهى عن الشر ، واصلاح السر ، وتنقية القلب ، وتصفية الضمير ، والتحلى بالعلم والحكمة ، ومعاملة الناس بالحسنى ، والتنافس فى مضمار المروءة والشهامة والكرامة .. الخ . وهو يرجع أمهات الفضائل وأصول مصالح الخلق فى المعاش

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الأول ص ١٧ — ١٨ .

والمعاد الى ثلاثة أركان : الدين ، والخلق ، والعلم : لأن « الدين جماع المراشد والمصالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع ، والعلم رباط الجميع » ولأن الدين بالعلم يصح ، والخلق بالعلم يطهر ، والعلم بالعمل يكمل » [1] . وقد سبق لنا أن رأينا كيف ذهب التوحيدى فى رسالته الى القاضى أبى سهل على بن محمد (سنة ٤٠٠ هـ) الى أن العلم يراد للعمل ، والعمل يراد للنجاة ، فاذا كان العمل قاصرا عن العلم ، كان العلم كلاً على العالم ، وصار فى رقبة صاحبه غلا ، وأورثه ذلا ! وكل هذه النصوص انما هى شواهد قاطعة على اهتمام التوحيدى بالمشكلة الأخلاقية ، وعنايته بمسائل الاصلاح الخلقى ، وحرصه المستمر على ربط العلم بالعمـــل .

١٣ — وهنا قد يعترض معترض فيقول ان التوحيدى داعية الأخلاق كان أبعد الناس عن التحلى بصفات العلماء ، فقد كان طماعا شديد الرغبة فى عطاء الوزراء ، كما كان خنوعا أذل نفسه تحت أقدام أصحاب الجاه والسلطان . « ولقد كان أبو حيان يستطيع أن يعيش من الوراقة ومن العلم » ويترفع عن التأميل فى وزراء عصره ، وكانت له أسوة فى كثير من أصدقائه ومخالطيه من العلماء والأدباء ، فقد كان كثير منهم محروما ، لكن أبا حيان لم ييأس بهم ، ولم ينظر الى شظف حياتهم ، وانما مد بصره الى نعمة

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٢١ — ٢٢ .

رآها على غيرهم » (١) . وردنا على هذا الاعتراض أن أبا حيان حين اتصل بابن العميد وابن عباد لم يكن يبحث عن المال الوفير والعطاء الكثير ، وانما كان ينشد التحرر من الفقر ، والتخلص من الفاقة ، ودليلنا على ذلك أن الوزير ابن سعدان ساءله يوما قائلا : « لم لا تداخل صاحب ديوان ، ولم ترضى لنفسك بهـذا اللبوس ؟ » ، فكان جوابه : « أنا رجل حب السلامة غالب علىّ ، والقناعة بالطفيف محبوبة عندى » ، فقال له الوزير : « كنيت عن الكسل بحب السلامة ، وعن الفسولة بالرضا باليسير » قال أبو حيان : « اذا كنت لا أصل الى السلامة الا بالفسـولة ، ولا أتطعم الراحة الا بالكسل ، فمرحبا بهما » (٢) . فلم يحاول أبو حيان أن يستجدى عطف ابن سعدان عليه ، أو أن ينتهز هذه الفرصة للحصول على منحة من قبل الوزير ، وانما دفعته عزة النفس الى القول بأنه يقنع بالقليل ويرضى باليسير ! ولم يتردد أبو حيان فى الموافقة على نعت الوزير له بالفسولة والكسل ، وهو الذى طالما عانى الأمرين من جراء ممارسته لحرفة الوراقة التى أفنى فيها شباب العمر ، حتى لا يقع فى ظن الوزير أنه طامع فى عطائه ، أو مؤمل فى سخائه ! والتوحيدى يصارحنا فى مقدمة كتابه « الامتاع والمؤانسة » بأنه اذا كان قد ترك بغداد عابسا على ابن عباد ، مغيظا منه ، فما ذلك لأنه لم يظفر بعطائه فحسب ،

---

(١) د . أحمد محمد الحوفى : « أبو حيان التوحيدى » جـ ١ ، ص ٧٦ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » جـ ١ ، ص ١٠٤ .

وانما لأنه لم يلق منه أيضا الا « الصد القبيح واللقاء الكريه ، والجفاء الفاحش ، والقذع المؤلم ، والمعاملة السيئة ، والتغافل عن الثواب على الخدمة ، وحبس الأجرة على النسخ والوراقة ، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة » (١) . فالرجل اذن لم يكن يريق ماء وجهه ، ولم يكن يبحث عن المال بأى ثمن ، وانما كان معتدا بنفسه معتزا بكرامته ، وكانت « الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء » (٢) .

حقا لقد كتب أبو حيان رسالة توسل الى ابن العميد لا تخلو من استجداء صريح ، ولكن من المؤكد أنه قد كتب هذه الرسالة فى فترة عصيبة من حياته ، فقد كان يعانى ذل الفقر ومرارة الحرمان ، والفقر — على حد تعبيره — « جالب الطمع والطبع (أى الدنس) ، وكاسب الجشع والضرع (أى الهوان) ، وهو الحائل بين المرء ودينه ؛ (بل هو) سد دون مروته وأدبه وعزة نفسه » (٣) . والمتأمل فى هذه الكلمات يلاحظ أن أبا حيان يعترف بأن الرجل الجائع لا يعرف دينا ولا مروءة ولا عزة نفس ، فليس أكثر اراقة لماء الوجه من الفقر ، وليس أذل لأعناق الرجال من الفاقة ! ولسنا ندرى لماذا يلام الأديب — وهو قبل كل شيء انسان من دم ولحم — على رغبته فى الخروج من ضائقة الفقر ، أو نزوعه نحو التحرر من ذل الفاقة ، فى حين أنه ليس أقتل

(١) « الامتاع والمؤانسة » جـ ١ ص ٣ — ٤ .

(٢) « الهوامل والشوامل » : ص ٣٧ (م : ٦) .

(٣) « مثالب الوزيرين » : ص ٢٥ .

للموهبة الأدبية من الحرمان المتوالى ، وليس أقسى على نفس الأديب من ذلك الشبح المخيف : شبح الجوع والفقر والحاجة والقلق والخوف من المستقبل ! والتوحيدى يصف لنا فى الرسالة التى بعث بها الى ابن العميد طول غربته ، وشظف عيشه ، وسوء حاله ، وجفاء أهله ، وعجف ماله ، وقلق باله ، وتحطم آماله (١) ، فليس بدعا أن نراه يلتجىء الى ابن العميد — وهو الوزير الأديب الحامى لحمى الأدباء والعلماء وأهل الفكر — آملا أن يجد لديه خلاصا من ذل الفقر ، ونجاة من قسوة الدهر .. ولئن كان التوحيدى قد تلقن على يد شيخه أبى سليمان المنطقى درسا هاما فى القناعة والبعد عن طلب المال والاكتفاء بطلب العلم ، الا أننا نغتفر له نسيانه لهذا الدرس ، خصوصا وقد رأى أساتذته أنفسهم يظفرون بعطاء ابن العميد ، ويحصلون منه على الكثير من الهبات . ودليلنا على ذلك ما رواه أبو حيان للصاحب بن عباد من أن ابن العميد كان يقدّم أرباب العلم ، ويجزل العطاء لأرباب الأدب ، ومن ذلك مثلا أنه « وصل أبا سعيد السيرافى بكذا وكذا ، ووهب لأبى سليمان المنطقى كذا وكذا » (٢) . فليس بصحيح اذن ما قاله البعض من أن أبا حيان وحده كان « طماعا شديد الرغبة فى عطاء الوزراء » بل الصحيح أن معظم محترفى مهنة الوراقة من الأدباء والعلماء (وفى مقدمتهم بعض شيوخ أبى حيان) كانوا يقصدون أبواب الوزراء والكبراء ، وكانوا

(١) المرجع السابق : ص ٣٢٨ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣٢٧ .

يظفرون منهم بالكثير من المنح والعطايا ، فلم يكن أبو حيان بدعة فى ذلك ، وانما كان ينهج نهج آساتذته وشيوخه ورجال عصره .

وأما الزعم بأن أبا حيان قد « أذل نفسه أشنع الذل ، ونسى عزته أيما نسيان » ، فردنا عليه أن الرجل لم يفشل فى علاقاته مع الرؤساء والكبراء الا بسبب أنفته وكبريائه وصلفه وعزة نفسه . والمتأمل فى كتاب « مثالب الوزيرين » يشعر بأن أبا حيان كان يضع نفسه على قدم المساواة مع الصاحب وابن العميد ، ان لم نقل بأنه كان يظهر نحوهما فى بعض الأحيان ضربا من التعاظم والاستعلاء . وليس أدل على جرأة التوحيدى فى مجالس الوزراء مما رواه عن الصاحب من أنه قال يوما : « فعل وأفعال : قليل . وزعم أصحابنا النحويون انه ما جاء الا زيد وأزياد ، وفرخ وأفراخ ، وفرد وأفراد . فقال أبو حيان : أنا أحفظ ثلاثين كلمة كلها فعل وأفعال . قال الصاحب : هات يا مدعى ! فسرد أبو حيان الكلمات ، وأشار الى مواضعها من الكتب ، ثم قال : ليس للنحوى أن يجزم بمثل هذا الحكم الا بعد التبحر والسماع الواسع ؛ وليس للتقليد وجه اذا كانت الرواية شائعة ، والقياس مطردا ، وهذا كقولهم فعيل على عشرة أوجه ، وهو قد وجدها على أكثر من عشرين وجها ! فقال الصاحب : خروجك من دعواك فى فعل يدلنا على قيامك بالحجة فى فعيل ، ولكنا لا نأذن لك فى اقتصاصك ، ولا نهب آذاننا لكلامك ، ولم يف ما أتيت به بجرأتك فى مجلسنا ،

وتبسطك بحضرتنا .. الخ »[1] وواضح من هذه القصة — وغيرها كثير — أن أبا حيان لم يكن يتهيب الوزراء » أو يتصاغر فى مجالسهم ، وانما كان يرفع عقيرته بالكلام كلما رأى داعيا لذلك ، دون خوف أو رهبة أو تخاذل . ولو أنه كان حريصا على الظفر برضائهم ، والفوز بعطائهم — ولو على حساب الحق — لما وجد داعيا لمعارضتهم ، ولاكتفى بالتصديق على كل أقوالهم ، كما كان يفعل غيره من الباحثين عن المال بأى ثمن ! ولكنه كان جريئا فى الحق ، صريحا لا يعرف المجاملة » فلا غرو أن يحقد عليه الرؤساء والوزراء ممن ألفوا الأمر والنهى ، دون أن يجدوا من حولهم سوى الطاعة والقبول الحسن !

بيد أن أبا حيان كان أعرف الناس بالجميل وأحفظهم للعهد وأذكرهم للمعروف ، فليس بدعا أن نراه يبالغ فى التعبير عن وفائه لأبى الوفاء المهندس (الذى وصله بالوزير أبى عبد الله الحسن بن سعدان) لدرجة أنه قال فى الثناء عليه : « أنا سامع مطيع ، وخادم مشكور ، لا أشترى سخطك بكل صفراء وبيضاء فى الدنيا ، ولا أنفر من التزام الذنب والاعتراف بالتقصير ؛ ومثلى يهفو ويجمح » ومثلك يعفو ويصفح ، وأنت مولى وأنا عبد ، وأنت آمر وأنا مؤتمر ، وأنت ممتثل وأنا ممتثل » وأنت مصطنع وأنا صنيعة ، وأنت منشىء وأنا منشأ ، وأنت أول وأنا آخر ، وأنت مأمول وأنا آمل .. الخ »[2] . وقد عاب البعض على

(١) « مثالب الوزيرين » ص ١٥٠ — ١٥١ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ج ١ ، ص ٧ — ٨ .

أبى حيان ما فى هذه الكلمات من خنوع ومذلة ، ولكن هؤلاء قد نسوا أو تناسوا أن أبا حيان لم يكن يخاطب بهذه العبارات وزيرا أو رئيسا ، وانما كان يخاطب صديقا أو صاحبا . ونحن لا ننكر ما فى هذا الكلام من مبالغة ، ولكننا نعلم أن التوحيدى كان عنيفا فى ذمه وهجائه ، متطرفا فى مدحه وثنائه ، فليس بدعا أن نجده يفرط فى التعبير عن شعوره نحو صديقه أبى الوفاء المهندس الذى كان قد أسدى اليه الكثير من الأيادى البيضاء .

على أن أبا حيان نفسه كثيرا ما كان يشعر بأن السعيد فى الحياة من استطاع أن يستغنى عن غيره ، ويترفع عن عطايا الناس أجمعين ، حتى اننا لنراه يحسد الذى يقول :

أعـدّ خمسين عاما مـا عـلى يد
لأجنبى ولا فضـل لذى رحـم
الحمـد لله شـكرا قد قنعت فلا
أشـكو لئيما ولا أطرى أخا كرم

ويعترف أبو حيـان بأن « العجـز غالب » لأنه مبذور فى الطينة » ، ولكنه ينشد مع الآخر :

ضيق العـذر فى الضراعة أنّا
لو قنعنا بقسـمنا لكفـانا
ما لنـا نعبـد العبـاد اذا كا
ن الى الله فقـرنا وغنـانا !

ثم يختم أبو حيان كتابه فى « مثالب الوزيرين » بأن يدعو بما دعا به بعض النساك : —

« اللهم صن وجوهنا باليسـار ، ولا تبتذلها بالاقتـار ، فنسترزق أهل رزقك ، ونسأل شرار خلقك ، فنبتلى بحمد من أعطى ، وذم من منع ، وأنت من دونهما ولىّ الاعطاء ، وبيدك خزائن الأرض والسماء ، يا ذا الاجلال والاكرام » [1] !

١٤ — (أ) وثمة خصلة أخرى أخذها على أبى حيان كثير من الباحثين والنقاد ، وتلك هى كثرة السخط والشكوى ، والافراط فى ذم الناس . وقد قال فى ذلك أستاذنا المرحوم أحمد أمين : « ان أبا حيان كثير الشكوى من الزمان والسكان ، والشكوى من المجتدين قد تثير فى النفس عاطفة الحنو والرحمة ، وقد تثير عاطفة الاشمئزاز والتقزز ، وهى فى ذلك كله تختلف باختلاف الشكل وأساليب الاستجداء . فقد يكون الشكل باعثا على العطف والرحمة ، وقد يكون باعثا على النفور . وكذلك أسـلوب الاستجداء ، فقد يكون أسلوبا رقيقا يستخرج العطف ، وقد يكون أسلوبا جافا مشوبا بالادلال والتعظيم فيثير السخط ويبعث على الحرمان . ويظهر أن أبا حيان التوحيدى كان من القبيـل الثانى ، يريد أن يستعلى على المسئول وأن يفهمه أن هـذا حق لا احسان ، فنفّر من استجدى منهم .. » [2] . ونحن لا ننكر أن أبا حيان قد شكا كثيرا فى أكثر ما ألّف : فاننا نجده يشكو فى الامتاع والمؤانسة لأبى الوفاء المهندس ولابن سعدان ، ونراه يشكو فى « الصداقة والصديق » ، وفى « المقابسات » ، وفى

---

(١) « مثالب الوزيرين » ، الخاتمة ، ص ٣٦١ — ٣٦٢ .

(٢) أحمد أمين : مقدمة « الهوامل والشوامل » ، ص «د» .

« البصائر والذخائر » ، وفى « الاشارات الالهية » ، وفى « مثالب الوزيرين » ، وفى غيرها من الكتب ، ولكننا نميل الى الظن بأن شكاة أبى حيان كانت أعمق مما تبادر — لأول وهلة — الى أذهان النقّاد والباحثين . أجل ، لقد شكا أبو حيان من الفقر ، فانه ليس لصاحبه — فى رأى أبى حيان — عياذ من التقوى ، ولا عماد من الصبر ، ولا دعامة من الأنفة ، ولا اصطبار على المرارة .. كذلك شكا أبو حيان من الناس ، فانهم « سباع ضارية ، وكلاب عاوية ، وعقارب لسّاعة ، وأفاع نهاشة » ! ولكنه شكا أيضا من ضعف الانسان بوجه عام ، وشكا من تناقض الذات البشرية ، وشكا من قسوة الحياة الانسانية ، وشكا من سرعة انقضاء الزمان ، وشكا من هول الموت الذى ينتظرنا جميعا فى خاتمة المطاف ! فلم تكن شكاة أبى حيان مجرد شكاة فردية شخصية ، بل كانت أيضا شكاة الانسان من حيث هو انسان .

وقد كان الظن بالتصوّف أن يخفف من حدة تشاؤم أبى حيان ، أو أن يفتح أمامه آفاقا واسعة من الأمل والرجاء فى الله ، ولكننا مع ذلك نراه يكثر فى « الاشارات الالهية » من الثورة على هذه « الدار التى قد امتلأت بالذئاب » (١) ، فضلا عن أننا نجده يسهب فى الحديث عن شقاء الانسان الذى هو أسير بين عقله وحسّه .. « ليس الى البغية سبيل ، ولا على درك الرضا دليل . للعقل صلف شديد ، فاذا قدته الى التقليد جمح ، وللحس برق ظاهر ،

(١) « الاشارات الالهية » : ص ٨٨ .

اذا أشرت له الى التسمّح ثاب وعاد ، وثبت واعتاد ؛ والانسان بينهما أسير ، ان أراد طاعتهما حادّاه وشاقّاه ، وان مال الى أحدهما اجتمعا عليه ودقاه . فكيف يطيب عيش من يفيض صدره بهذه الحفائظ ، ويغلى سرّه بهذه المغائظ ! ما يطيب والله لحظة عين ! » [1] . وقد يشتد تمرد أبى حيان على كل ما فى الوجود ، فنراه يصرخ قائلا : « العلم بلاء ، والجهل عناء ، والعمل رياء ، والقول داء ، والسكوت هباء ، والنظر عداء ، وكل ذلك سواء . فأما بلاء العلم فلأنه يهوى بصاحبه الى لجج الفكر . وأما عناء الجهل ، فلأنه يقحم صاحبه فى شعاب النكر . وأما رياء العمل ، فلأنه يجلب على صاحبه جميع الكد . وأما داء القول فلأنه يصب العجب على أهله فى كل قبول ورد . وأما هباء السكوت فلأنه يعرّى صاحبه من كل فائدة . وأما عداء النظر فلأنه يعود على صاحبه بكل آبدة . وأما سواء كله ؛ فلأنه علم لذوى النهى باحتمال كله . فهات الآن حالا ليس للعلم فيها نسب ، ولا للجهل فيها سبب ، ولا للعمل فيها بقية ، ولا للقول فيها خبيّة ، ولا للسكوت معها علاوة ، ولا للنظر عندها علاقة ، ولا لكلّة فيها استواء ، ولا لبعضه منها التواء .. » [2] وواضح من هذا النص أن أبا حيان يتمنى حالة هيهات للموجود البشرى بلوغها ، ما دام من المستحيل على الانسان أن يتجاوز مرحلة العلم بشرّه وبلائه ، والجهل بتعبه وعنائه ، والقول بآفته ودائه ، والسكوت بقلة

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١٠٥ .
(٢) « الاشارات الالهية » ص ٨٧ .

جدواه وهبائه ، والنظر بخلفه وعدائه .. الخ . ولعل هذا هو السبب فى أننا كثيرا ما نرى التوحيدى يسهب فى الحديث عن نقص الموجـود البشرى ، وتكثره ، وتوزّعه ، وتمـزّقه ، وانقسامه ، وتفككه ، وانحلاله .. الخ (كما سنبيّن بالتفصيل فيما بعد عند الحديث عن فلسفة التشاؤم عند أبى حيان) .

والحق أن تشاؤم التوحيدى قد نبع من شعوره الحاد بما فى ذاته من تناقض ، وما فى وجوده الباطنى من تصدع . فالتوحيدى مثلا كان يشتاق الى الوحـدة ، وينزع نحـو التكامل ، ولكن شخصيته كانت فى صميمها متكثرة ، متناقضة ، ممزقة ! وقد كان التوحيدى أيضا يميل الى الفضل والكمال ، ويحرص على بلوغ أعلى مراتب الأخلاق ، ولكنه كان يشعر فى الوقت نفسه بقصور ارادته عن بلوغ ملتمسها ، وتحقيق غايتها . ومن هنا فقد تولّد فى نفسه احساس عميق بوجود هوة غير معبورة بين عقله وارادته ، أو بين علمه وعمله . ولعل هذا الاحساس هو المسئول عن شعوره بالذنب ، مما جعله يرتمى فى أحضان التصوف آملا أن يجد فيه تخفيفا لحدة هذا الشعور الأليم بالخطيئة . والتوحيدى نفسه يعبّر عن هذا الاحساس على أحسن وجه حينما يوجّه الحديث الى قارئه فيقول : « ان مكلّمك لشر منك كثيرا ، وأقدم منك فى الضلال بعيدا ، وما ينطق بما تسمع الا ليكون ذاك حجة عليه وبالا بين يديه . ولولا أن ذاك كذلك ، لكان له فى استماعه من نفسه شاغل عن استماعه لغيره ، وهى محنة كما ترى وبلاء كما تسمع . فهلم فاندبه ، (لأنه) ان كان حيا فى الظاهر ، فانه ميت

فى الباطن — وعدّد مخازيه فانها بادية ، وقل فيه ، فان فيه متسعا للمقال .. » [١] .

واذن فليست شكاة أبى حيان من الناس ، والحياة ، والزمان ، سوى مجرد تعبير عن ضيقه بنفسه ، وتمرده على ذاته ، وثورته على شخصه ! ومهما كان من أمر تعاليه ، وتعاظمه ، واعتداده بنفسه ، فان من المؤكد أن وراء هذه المشاعر جميعا انما كان يكمن احساس أليم بالقصور ، والفشل ، والخذلان ! والمتأمل فى كتاب « المقابسات » أو فى كتاب « الاشارات الالهية » يجد التوحيدى يسهب فى الحديث عن الغواية ، والشهوة ، والضلال ، والارادات المهلكة المردية .. الخ . وهو يقرّع نفسه فيقول ان « ظاهرك أعبث من باطنك ، وباطنك أخبث من ظاهرك ، واشارتك أنكد من عبارتك ، وعبارتك أفسد من اشارتك ، وكلك مستغيث من بعضك ، وبعضك هارب من كلك ، وليلك يضج من نهارك ، ونهارك يبرأ الى الله من ليلك » [٢] . وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — انما تدلنا دلالة قاطعة على حدة احساس أبى حيان بالخطيئة ، وعمق شعوره بالاثم . وهو حين ينطلق « يرمى زمانه وأهل زمانه بمقذع الهجاء ، شاكيا نائحا حينا ، متمردا عنيفا يجدّف بكل شيء حينا آخر » [٣] ، فهو فى الحقيقة

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٠٨ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٠٧ .
(٣) د . عبد الرحمن بدوى : مقدمة « الاشارات الالهية » ، ص : «يا» .

انما يشكو نفسه لنفسه ، ويهيب بنفسه أن تنقــذه من نفسه !
ألم نلتق آلاف المرات بأبى حيان الساخط على قلة رزقه ، النائح على سوء حظه ، الطامح الى رفعة شأنه ، الطامع فى هناء عيشه ؟ فلنستمع اذن — ولو مرة واحدة على الأقل — الى أبى حيان الزاهد القانع وهو ينصح أبا حيان الجشع الطامع ، فيقول له : « يا ساعيا فى الشر والفساد ، اجعل لنفسك غاية تقف عندها . يا شاكيا ربّه الى خلقه بقوله : رزقى قليل ، وحظى نزير ، وحالى قاصرة ، وحاجتى متصلة — لا تفعل ، واستيقن أنه ناظر لك فى حالتى عسرك ويسرك ، وأنه أعــلم بتــدبيرك وأحفــظ لمصلحتك .. » (١) ، ألم نلتق آلاف المرات بأبى حيان المتبرم بشظف العيش ، وكلب الزمان ، وعجف المال ، وجفاء الأهل ، وسوء الحال ، وعادية العدو ، وكسوف البال ؟ اذن فلنلق السمع — ولو مرة واحدة على الأقل — الى نداء أبى حيان الناصح المحذّر وهو ينبه أبا حيان الغافل المتهوّر فيقول له : « يا هذا ! أعلى الدنيا تعرّج ، وفى طلبها تلجّج ، ونيرانها تؤجج ؟ لم هذا ؟ وكيف به ؟ أين حصافتك وبصيرتك ؟ وأين نظرك واختبارك ؟ وأين استنباطك وفطنتك ؟ .. أما ترى ؟ وليس فيها مغنى الا وفيه مبكى ، ولا ملهى الا وعنــده مهــوى ، ولا مرعى الا ودونه (مرثى) ؟ أما ترى صروفها ، وفى صروفها حتوفها ؟ أما ترى أهلها كيف تطرقهم طوارقها ، وفى طوارقها بوائقها ؟ أما ترى كيف

---

(١) « الاشارات الالهية » : ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

تسرهم مراتبها ، وفى مراتبها معاطبها ؟ .. الخ » [١] . ويستطرد أبو حيان المتصوّف فيسرد على مسامع أبى حيان المتلهّف شتى معايب الدنيا ، آملا أن يطهر نفسه من أنجاسها ، وأن يتباعد جهده عن أدناسها ، وأن يفرد حاله من أحوال ناسها ! [٢] .

وهكذا نرى أن أبا حيان لم يقتصر على الشكوى من صروف الزمن ، والسخط على حظه من الدنيا ، والتبرم بصحبة الناس ، وانما هو قد شكا أيضا من جهل النفس التى لا تسرّح طرفها فيما وراء هموم الحياة الدنيا ، ولا ترفع بصرها الى ما فوق متع الحياة الزائلة ، ولا تسمو بنظرها الى الذات الالهية التى تستطيع أن تصون وجهها عن الحاجة الى الناس ! وليس من شك فى أن شكاة أبى حيان — فى كلتا الحالتين — انما هى صدى لاحساسه بعمق الهوة التى هبطت فى أغوارها السحيقة نفسيته القلقة المعذبة ، وعلو الذروة التى تتمنى التحليق فى أجوائها ذاته الطموحة المتسامية ! وبين هذه الهوة العميقة السحيقة ، وتلك الذروة العالية الشامخة ، ظلت شخصية أبى حيان التوحيدى تتأرجح وتتذبذب ، دون أن تنجح نهائيا فى القضاء على داء « التناقض » الذى ظل ينخر فى قلبها ! وربما كان أعجب ما فى شخصية أبى حيان هذا « الازدواج » الصارخ الذى لم يستطع صاحبنا التغلّب عليه أو التخفيف من حدته ، على الرغم من أنه

(١) المرجع السابق : ص ٣٦٩ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣٧٠ .

كان أول من نبهنا الى خطورته ! ومن هنا فان أبا حيان لم يستطع أن يكون « مع » الدنيا حتى النهاية ، ولم يستطع أن يكون « ضدها » حتى النهاية ، كما أنه لم يستطع أن يكون « مع » الآخرة حتى النهاية ، ولم يستطع أن يكون « ضدها » حتى النهاية ، بل ظل « يعمل تارة لهذه الدار ، وتارة لتلك الدار » ، متناسيا ما قاله المسيح (عليه السلام) من أن « الدنيا والآخرة كالمشرق والمغرب » ! [1] .

١٤ — (ب) ولو أننا حاولنا الآن أن نحكم على مدى تكامل شخصية أبى حيان — فى ضوء ما أسلفنا — لكان فى وسعنا أن نقول ان الكثير من مظاهر سلوكه كان ينطوى على أمارات الانحراف والتفكك والتمزق الداخلى . واذا كان المقصود بالتكامل هو التوافق والاتزان ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول ان أبا حيان ، الذى عانى فى حياته أقسى ضروب التمزق والصراع ، لم يستطع أن يجمع فى شخصيته كافة شروط الصحة العقلية والتوازن النفسى . وعلى الرغم من أن التوحيدى قد استطاع بالفعل أن يدرك معنى « التكامل النفسى » وأن يفهم دلالة مفهوم « الصحة العقلية » ، كما سنرى فيما بعد عند الحديث عن نظرياته السيكولوجية ، الا أنه لم ينجح فى الوصول الى مرحلة « السكينة النفسية » — على حد تعبيره — وبالتالى فانه لم يستطع دائما أن يسلك فى حياته سلوكا ناجحا ، مع الاقتصاد فى المجهود ، والتكيف

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ١٥ — ١٦ . (وقد سبق لنا ذكر العبارة بتمامها) .

مع البيئة . واذا صح ما يقوله علماء النفس من أن « الشخص المتكامل هو الذى يدرك تماما النواحى المختلفة للمواقف التى تواجهه ، ثم يربط بين هذه النواحى وما لديه من خبرة سابقة تصلح لتكييف الاستجابة تكييفا ملائما » [1] ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول ان أبا حيان لم يكن شخصا متكاملا بكل معانى الكلمة . وحسبنا أن نسترجع أساليبه فى التصرف ، عندما كان يجد نفسه بازاء مواقف جديدة — كما حدث مثلا عندما انتقل الى مجتمع الوزير ابن العميد ، أو الى مجالس الصاحب ابن عبّاد ، أو الى ندوات الوزير ابن سعدان — لكى تتحقق من أنه قلما كان ينجح فى الاستجابة لأمثال هذه المواقف بالطريقة الملائمة . وليس من شك فى أن الشخص غير المتكامل انما هو ذلك الذى يستجيب بطريقة جزئية ناقصة اندفاعية ، نظرا لعجزه عن التأليف بين دوافعه وتجاربه السابقة من جهة ومقتضيات الموقف الراهن من جهة أخرى .

ونسوق لذلك مثالا واحدا رواه لنا أبو حيان نفسه فنقول ان الصاحب بن عبّاد قال لأبى حيان يوما — وهو يحدّثه عن رجل أعطاه شيئا فتلكأ فى قبوله — : « ولابد من شىء يعين على الدهر » . وصمت الصاحب برهة ثم قال : « سألت جماعة عن صدر هذا البيت فما كان عندهم علمه » . وهنا اندفع أبو حيان يقول : « أنا أحفظ ذلك » ! فنظر اليه الصاحب بغضب

(١) د . يوسف مراد : « مبادىء علم النفس العام » ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨ ، ص ٣٦٠ .

وقال : « ما هو ؟ » ، فقال أبو حيان : « نسيت ! » . فقال الصاحب : « ما أسرع ذكرك من نسيانك ! » فأجابه أبو حيان — وقد فطن الى اندفاعه — : « ذكرته والحال سليمة ، فلما استحالت عن السلامة نسيت » ! قال الصاحب : « وما حيلولتها ؟ » قال أبو حيان : « نظر الصاحب بغضب ، فوجب فى حسن الأدب ، ألا يقال ما يثير الغضب » ! قال الصاحب : « ومن تكون حتى نغضب عليك ؟ ، دع هذا وهات » . قال أبو حيان : —

ألام على أخذ القليل وانما أصادف أقواما أقل من الذر
فان أنا لم آخذ قليلا حرمته ولابد من شيء يعين على الدهر !

فسكت الصاحب .. »[1] !

وهذه القصة ان دلت على شيء فانما تدل على اندفاع أبى حيان ، لأنه قد تسرّع فى المبادرة الى القول بأنه يعرف البيتين اللذين زعم الصاحب أنه يجهلهما ، فلما لمح أمارات الغضب بادية على وجه الوزير ، لم يلبث أن لاذ بالصمت ! ثم عاد أبو حيان — بناء على طلب الوزير — ينشد البيتين ، فاذا بهما يعرّضان بالصاحب نفسه ، لأن الشاعر يتحدث فيهما عن ندرة أهل الكرم ، وشحهم فى العطاء ، وقلة ما يجودون به !

والحق أن أهم القدرات التى تساعد على تحقيق التكامل النفسى انما هى القدرة على التمييز أولا ، والقدرة على الكف الارادى وضبط النفس ثانيا . والظاهر أن حظ أبى حيان من

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « مثالب الوزيرين » ، طبعة دمشق، ١٩٦١ ، ص ٣٠٥ .

هاتين القدرتين كان محدودا ، بدليل أننا نجده دائما مندفعا متهورا ، عاجزا عن التمييز بين ما ينبغى أن يقال وما لا ينبغى أن يقال . وربما كان السر فى « سوء التفاهم » الذى نشأ بينه وبين كل من ابن العميد وابن عباد هو أنه لم يكن يحسن التصرف فى حضرة الوزيرين ، بل كان يسلك نحوهما كما لو كانا شخصين عاديين من سواد الناس ! والتوحيدى نفسه يروى لنا أنه حضر مائدة الصاحب بن عباد يوما ، فقدمت مضيرة ، فأمعن التوحيدى فيها ، فقال له الصاحب : يا أبا حيان ، انها تضر بالمشايخ ! فقال أبو حيان : « ان رأى الصاحب أن يدع التطبب على طعامه ، فعل ! » ولا شك أن هذه الاجابة لم تكن تخلو من تهوّر وسوء تصرّف ، ولكن التوحيدى نفسه يعلّق عليها بقوله : « فكأنى ألقمته حجرا ، اذ خجل واستحيا ، ولم ينطق الى أن فرغنا » ! (١)

وليس فى وسعنا — بطبيعة الحال — أن نعلل عجز أبى حيان عن التمييز بين المواقف المختلفة ، وعدم تمكنه من ضبط نفسه والتحكم فى ارادته ، فان جهلنا بنوع التربية التى تلقاها فى صباه ، و « أسلوب الحياة » الذى درج عليه فى طفولته ، يحول بيننا وبين تفسير مثل هذا الانحراف . ولكننا نميل الى الظن بأن هناك عاملين أساسيّين عملا على اختلال « تكامله النفسى » ، ألا وهما : فساد ترقيه الوجدانى ونقص نضجه الانفعالى من جهة ، وعـدم اكتسابه لعادة تنظيم شئون الحياة (فى مختلف

(١) حسن السندوبى : مقدمة « المقابسات » ، ص ٩٨ — ٩٩ (نقلا عن كتاب « الهفوات » لابن الصابى) .

مظاهرها المادية والمعنوية والاجتماعية) من جهة أخرى . والواقع أن أبا حيان كان سريع الغضب سريع الرضا ، متهورا متسرعا فى معظم استجاباته ، عنيفا صارما فى أغلب الأحوال . وكل هـذه السمات انما هى أمارات واضحة على نقص نضجه الانفعالى ، وعدم اكتمال ترقيه الوجدانى . وفضلا عن ذلك فان الظروف التى مرّ بها أبو حيان قد عملت على زيادة حظه من « الاختـلال الانفعالى » مما أدى الى ضعف مقدرته على « الكف الارادى » ، وتناقص قدرته على « ضبط النفس » . وهكذا أصبح أبو حيان رجلا سريع التأثر ، رقيق الحس ، مرهف الأعصاب : يثور لأدنى سبب ، ويتمرد لأتفه مبرر ، ويتهيج لأقل منبّه ! ويظهر أن خصومه قد عرفوا فيه هذا الضعف ، فكانوا يستغلّونه على أحسن وجه ، مما جعلهم ينجحون فى استثارة حفيظة الوزراء والكبراء ضده ، فكان من ذلك فشل أبى حيان فى الظفر بأية حظوة لدى أصحاب الجاه والسلطان . واذن فما كان « الحرمان المر ، والصد القبيح ، والقذع المؤلم ، والمعاملة السيئة » الا نتيجة للكلمة الطائشة ، والرد المتهور ، والتصرف الجامح ، والسلوك الأخرق ! ولم تكن هذه التصرفات الخاطئة جميعا سوى نتيجة — مباشرة أو غير مباشرة — لاختلال نضج أبى حيان الوجدانى ، وعدم اكتمال توازنه النفسى .

١٥ — وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند شخصية أبى حيـان ، لكى نحاول الوقوف عـلى نوع « النموذج » أو « النمط » الذى تندرج تحته هذه الشخصية . ولو أننا أخذنا

— مثلا — بتقسيم العالم السويسرى كارل يونج C. Junj للشخصية الى نموذج منبسط extravert ونموذج منطو introvert ، لكان فى وسعنا أن نقول ان شخصية أبى حيان أقرب الى النموذج المنطوى منها الى النموذج المنبسط . والسمات التى يمتاز بها النموذج المنطوى هى : أولا : غلبة العوامل الذاتية على العوامل الموضوعية فى توجيه سلوك الفرد . ثانيا : خضوع السلوك لمجموعة من المبادىء المطلقة والقوانين الصارمة ، دون مراعاة لما قد تقتضيه الظروف من مرونة فى التصرف . ثالثا : افتقار الشخص الى القدرة على التكيف السريع ، وتحقيق التوافق بينه وبين البيئة الاجتماعية . رابعا : اسراف الفرد فى ملاحظة حالته الصحية ومعالجة أمراضه . خامسا : تحقيق الشخص لعملية التوافق عن طريق « النكوص » واللجوء الى عالم الخيال والوهم . سادسا : استهداف الفرد لنوع خاص من الأمراض النفسية ، ألا وهو الوسواس [1] . ومعظم هذه السمات تكاد تبدو لنا واضحة فيما وصل الينا من أنباء عن سلوك أبى حيان ، خصوصا وقد سبق لنا أن لمسنا عجزه عن التكيف ، وعدم مرونته فى التصرف ، وتأثره الشديد بالعوامل الذاتية ، وميله الى الارتداد عن عالم الواقع من أجل الاستغراق فى الأحلام والأوهام . وحينما يقرأ المرء — مثلا — ما كتبه التوحيدى عن فشله فى الظفر بعطاء الصاحب بن عباد ، فانه يستشف من خلال عبارات أبى حيان

(١) د . يوسف مراد : « مبادىء علم النفس العام » ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨ ، ص ٣٤٨ — ٣٤٩ .

عجزا واضحا عن فهم الموقف ، بدليل قوله : « فانى فارقته .. (بعد) ما جرّعنيه من مرارة الخيبة بعد الأمل ، وحملنى عليه من الاخفاق بعد الطمع ، مع الخدمة الطويلة ، والوعد المتصل ، والظن الحسن ، حتى كأنى خصصت بخساسته وحدى ، أو وجب أن أعامل به دون غيرى » ! [1] فالتوحيدى لا يحاول فهم الموقف بطريقة موضوعية محايدة ، بل هو سرعان ما يحكم بأن الظروف قد شاءت له أن يختص هو وحده — دون خلق الله — بهذه المعاملة السيئة من جانب الصاحب بن عبّاد ! ولا شك أن الشخص « المنطوى » انما هو ذلك الذى يعجز عن مراعاة ما قد يكون للعوامل الخارجية من أثر على الموقف ، لكى يقتصر على النظر الى الانسجام الداخلى وحده . ولو كان أبو حيان من النوع « المنبسط » الذى يتناغم مع البيئة الخارجية ، ويشارك الآخرين من الناحية الوجدانية ، مشاركة عاطفية متزنة ، لما وجد صعوبة كبرى فى تحقيق « التوافق الوجدانى » بينه وبين المواقف الخارجية ، ولاستطاع بالتالى أن يتكيف — وجدانيا — مع الأشخاص الذين كان عليه أن يطلب ودهم . ولكن التوحيدى كان يحيا فى عالمه الذاتى الخاص ، فهو لم يكن يصدر فى تفكيره ووجدانه واحساسه وحدسه ، الا عن تلك المبادىء المطلقة التى ارتضاها لنفسه ، وتلك القوانين الصارمة التى فرضها على نفسه ! وحينما كانت المواقف الجديدة تضطره الى تغيير بعض تلك

(١) « مثالب الوزيرين » لأبى حيان التوحيدى ، ص ٣٢٥ .

المبادىء ، أو تحوير بعض تلك القوانين ، فانه لم يكن يجد فى نفسه من المرونة ما يستطيع معه القيام بمثل هذا التعديل .

بيد أن القول بأن أبا حيان التوحيدى كان صاحب شخصية « منطوية » (لا « منبسطة ») ليس مسوغا كافيا للحكم على فيلسوفنا بأنه كان « معتل الطبع ، ذا مزاج سوداوى » . ومهما كان من أمر تشاؤم أبى حيان ، ويأسه ، وثورته على الناس ، فاننا لا نجد فى هذا كله مبررا كافيا للقول بأنه كان « سوداوى المزاج » . وآية ذلك أننا نجده يمزج الجد بالهزل ، ويروى النكتة بعد النكتة ، ويستخدم سلاح السخرية والتصوير الهزلى فى هجائه لخصومه .. الخ . ولم يكن أبو حيـان ينجح فى كتم ضحكه أو التحكم فى ميله الى الفكاهة ، حتى حينما كان يوجد بحضرة الوزراء والكبراء ، مما يدلنا بصراحة على أنه كان يتمتع بحس فكاهى قوى . وليس بصحيح — فى رأينا — ما ذهب اليه البعض من أن أبا حيان كان جادا صارما — بعكس الجاحظ — وانما الصحيح أنه كان يطرد كآبته بالفكاهة ، ويواجه آلامه بالهزل ، وينكر واقعه بالنكتة ! وحسبنا أن نقرأ كتاب «البصائروالذخائر» ، أو كتاب « الامتاع والمؤانسة » ، لكى نقف على ميل أبى حيان الى الفكاهة ، وولعه برواية النكتة ، واقباله على الهزل .

وقد دلتنا الاختبارات النفسية الحديثة على أن روح الفكاهة ليست وقفا على أصحاب « النموذج المنبسط » من الشخصية ، بل هى قد تتوافر أيضا عند أصحاب « النموذج المنطوى » من

الشخصية ، وكل ما هنالك أن ثمة علاقة مطردة بين « النموذج الانبساطى » فى الشخصية والميل الى الفكاهات الجنسية والعدوانية ، كما أن هنالك علاقة مطردة بين « النموذج الانطوائى » فى الشخصية والميل الى الفكاهات العقلية القائمة على الذكاء والفطنة وسرعة البديهة . وقد قسّم بعض الباحثين موقف الأفراد من الفكاهة الى نوعين : موقف انبساطى يغلب عليه الطابع النزوعى ، وموقف انطوائى يغلب عليه الطابع الادراكى . وعلى حين أن الأول منهما موقف ذو صبغة شخصية ، نجد أن الثانى منهما موقف ذو صبغة لا شخصية . ثم جاء باحثون آخرون فأعادوا النظر فى هذه النتائج ، واستطاعوا أن يتوصلوا الى القول بوجود فريقين مختلفين من الأفراد : فريق يؤثر الفكاهة التى ترضى فى نفسه الميول العدوانية والجنسية ، وهؤلاء هم « المنبسطون » extravert ، وفريق يؤثر الفكاهة الذكية البارعة التى ترضى ميوله العقلية ، وهؤلاء هم « المنطويون » : introvert (١).

والمتأمل فى نكات أبى حيان وفكاهاته ونوادره — كما سنرى فيما بعد — يلاحظ أن جانبا غير قليل منها يدور حول موضوعات جنسية وعدوانية ، مما قد يدفعنا الى الحكم عليه بأنه يدخل فى عداد أهل النموذج « الانبساطى » فى الشخصية . ولكننا لو حصرنا سائر النوادر التى تضمنتها كتب أبى حيان ، لتبيّن لنا بوضوح أن الفكاهة التى كان يطرب لها فيلسوفنا انما هى تلك

(١) زكريا ابراهيم : « سيكولوچية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨ ، ص ٢٠٢ — ٢٠٦ .

التى تتسم بطابع عقلى أو ادراكى ، مما يؤيد حكمنا السابق عليه بأنه صاحب « شخصية انطوائية » . والواقع أن الحس الفكاهى الذى كان يتمتع به أبو حيان قد ارتبط بميوله العقلية ، وتحصيله العلمى ، ودراساته اللغوية ، فجاء الكثير من فكاهاته منطويا على قدر غير قليل من القدرة العقلية والبراعة الحدسية وسرعة البديهة . وأما النوادر المجونية والفكاهات الجنسية التى حفلت بها كتبه ، فأغلب الظن أنها كانت ترجع الى ظروفه الاجتماعية الخاصة ، خصوصا وأن أبا حيان لم يعرف المرأة زوجا وأما ، بل هو قد عرفها فقط عشيقة وسرية ! ويمضى أستاذنا الكبير المرحوم أحمد أمين الى حد أبعد من ذلك فيقول « ان أبا حيان يظهر أنه كان مكبوت الغريزة الجنسية ، وذلك بحكم فقره وتقشفه الجبرى ! فلم نسمع مثلا فى تاريخ حياته أنه تزوج أو رزق أولادا ؛ ولو كان لتحدث عنهم كثيرا ، لأن سره دائما مكشوف . ثم كان فقره الفظيع يحول بينه وبين التسرّى ، كما كان حال الأغنيــاء فى زمنه » [١] . وعلى كل حال ، فاننا سنعود الى هذا الموضوع — بالتفصيل فيما بعد — حينما سيكون علينا أن ندرس فلسفة الفكاهة عند أبى حيان . والذى يعنينا أن نؤكده هنا هو أن شخصية أبى حيان المنطوية قد وجدت فى « الفكاهة » وسيلة ناجعة لانكار الواقع ، والغاء الحقيقة ، والانطلاق فى عالم اللهو والعبث واللاواقعية ! وليس من شك فى أن الخدمة الكبرى التى

(١) أحمد أمين : مقدمة « البصائر والذخائر » ، القــاهرة ، ١٩٥٣ ، ص : «هـ» .

أسدتها الفكاهة لأبى حيان هى أنها كانت تسمح له — بين الحين والآخر — بأن ينطلق فى عالم الحلم والوهم ، وكأن آلامه وهمومه ومآسيه قد أصبحت مجرد أضغاث أحلام !

على أننا لا نستطيع أن نجزم بأن « النموذج المنطوى » كان هو دائما النموذج الغالب على شخصية أبى حيان ، فاننا قد نلتقى فى بعض الأحيان ببعض سمات « النموذج المنبسط » فى بعض تصرفاته وأفعاله . وآية ذلك أننا قد نراه أحيانا يعمل حسابا للأمور الخارجية ، ويتصرف فى ضوئها ، ويوجه سلوكها تحت تأثيرها بطريقة مباشرة . وكثيرا ما نراه يصطنع أسلوب « التعويض » فى تصرفه ، فيحاول أن يحقق عن طريقه ضربا من التوافق مع البيئة الخارجية . هذا الى أن أبا حيان لم يكن دائما يبالى بما يصيبه من أمراض ، بل كان كثيرا ما يهمل صحته ، غير مبال بكل ما قد يتعرض له من أزمات صحية . ومعنى هذا أننا لا نعدم فى سلوكه بعض سمات « النموذج المنبسط » فى الشخصية ، مما يدفعنا الى القول بأن حياته النفسية — كما سبق لنا القول — كانت قائمة على الازدواج والتناقض والصراع !

وليس من السهل أن تفسر هذا « التناقض » بارجاعه الى تطور شخصية أبى حيان ، واختلاف المراحل النفسية التى مر بها تبعا لاختلاف سنّه أو مراحل عمره ، فاننا نجد « الازدواج » قائما فى المرحلة الواحدة ، مما يدلنا على أن شخصية أبى حيان كانت فى صميمها شخصية متناقضة تحيا على الصراع والتوتر والتمزق الداخلى . وآية ذلك أن أبا حيان الذى يقول ان « الدنيا

حلوة خضرة ، وعذبة نضرة » هو أبو حيان الذى ينادى بالزهد والقناعة ، ويدعــو الى التصوف والتنسك ! وأبو حيان الذى يلتمس عطاء الوزراء ويترامى على أبواب الكبراء هو أبو حيان الذى يقول ان حب السلامة غالب عليه ، وان القناعة بالطفيف محبوبة عنده ، وهو الذى يستشعر الغنى عما فى أيدى الناس ، ويدعو الله أن يصــون وجهه عن الحــاجة اليهم والطلب منهم ! وأبو حيان الذى يستسلم لليأس ، وينادى بالتشاؤم ، ويرفع عقيرته بالتمرد والسخط والشكاة ، هو أبو حيان الذى ينطلق فى عالم الفكاهة ، ويضحك ملء شدقيه ، ويسترسل فى رواية النكات والنوادر والملح المجونية ! وأبو حيان الذى يدعو الى العمل من أجل الآخرة ، والسعى فى طلب المنزلة عند الله ، هــو أبو حيان الذى يقول ان العاجلة محبوبة والرفاهية مطلوبة ! فهل من عجب بعد ذلك فى أن يكون أبو حيان فيلسوفا ومتكلما ، أديبا وعالما ، فقيها ومتصوفا ، نحويا ومنطقيا ، فنانا ومفكرا ؟

الفصل الثالث

إنتاجه

١٦ — ليس غريبا على انسان اتخذ من القلم حرفته ، أن يجىء انتاجه الفكرى خصبا وافرا ، خصوصا وأن صاحبنا قد عاش أكثر من قرن بأكمله ! ولكن الظاهر أن حادثة احراق التوحيدى لكتبه فى أواخر أيام حياته قد حالت دون وصول الكثير من مصنفاته الينا ، فضلا عن أن بعض هذه الكتب لم يكن من المرغوب فيه ، فلم يكن من المستحسن اقتناؤها أو الاحتفاظ بها ! وقد أورد ياقوت الرومى فى معجمه ثبتا بأسماء بعض كتب أبى حيان ، فنص على ثمانية عشر كتابا هى : (١) الهفوات لابن الصابى (٢) الصداقة والصديق . (٣) الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى (٤) الامتاع والمؤانسة (٥) الاشارات الالهية . (٦) الزلفى . (٧) المقابسات . (٨) رياض العارفين . (٩) تقريظ الجاحظ . (١٠) مثالب الوزيرين . (١١) الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى . (١٢) الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة . (١٣) الرسالة البغدادية . (١٤) الرسالة فى أخبار الصوفية . (١٥) الرسالة الصوفية .

(١٦) الرسالة فى الحنين الى الأوطان . (١٧) البصائر والذخائر . (١٨) المحاضرات والمناظرات [1] .

وهناك كتب أخرى لم يشر اليها ياقوت ، بينما أشار اليها التوحيدى نفسه فى ثنايا كتبه ، مثل كتاب « النوادر » وكتاب « الكلام فى الكلام » . وقد زعم المستشرق مرجليوث أن للتوحيدى كتابين آخرين هما كتاب « التذكرة التوحيدية » وكتاب « أخبار القدماء وذخائر الحكماء » ، وربما كان هذان الكتابان هما كتاب « الرسالة البغدادية » وكتاب « البصائر والذخائر » باسمين مختلفين . وفى استطاعتنا أن نضيف الى هذه القائمة كتبا أخرى تم نشرها بالفعل ، مثل كتاب « الهوامل والشوامل » ، وكتاب « رسالة فى العلوم » ، وكتاب « رسالة الحياة » ، وكتاب « رسالة فى علم الكتابة » . هذا علاوة على « رسالة الامامة » (المعروفة برواية السقيفة) و « المناظرة بين أبى سعيد السيرافى ومتى ابن يونس القنائى » (وهى واردة بنصها فى الجزء الأول من الامتاع والمؤانسة) ، مما اضطلع بنشره بعض الباحثين فى كتب أو رسائل قائمة بذاتها . ولا نستبعد أن تكون للتوحيدى كتب أخرى لم يصل الينا نبؤها ، فان المعروف عن أبى حيان أنه كان غزير الانتاج ، حريصا على النقل والرواية ، محبا للبحث والجدل . ولئن كان موضوع هذه الكتب لم يقف عند الفلسفة والأدب ، بل قد امتد أيضا الى الكلام والفقه والشريعة والتصوف والنحو

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس عشر ، ص ٧ — ٨ .

واللغة ، الا أن أبا حيان قد التزم فى معظمها أسلوبا واحدا ، ألا وهو أسلوب المحاورة والمسامرة ، فجاءت كتبه « سهلة المأخذ ، بعيدة عن التكلف والتعسف ، بريئة من اللبس والغموض » (١) . وسنحاول فيما يلى أن نتتبع موضوعات هذه الكتب ، مبتدئين بالمنشور منها ، دون اغفال لما وصل الينا نبؤه من المخطوط أو المفقود منها .

١٧ — وأول ما نشر من كتب أبى حيان التوحيدى هو الكتاب الذى نشره سنة ١٣٠١ هجرية أحمد فارس الشدياق — صاحب مكتبة الجوائب بالقسطنطينية — حاويا رسالتين هامتين : الأولى منهما فى « الصداقة والصديق » ، والثانية فى « العلوم » . ولئن كانت طبعة هاتين الرسالتين قد جاءت حافلة بالأخطاء ، الا أنها كانت الخطوة الأولى فى سبيل تعريف الجمهور بانتاج أبى حيان . وقد جمع التوحيدى فى الرسالة الأولى معظم ما كتب عن الصداقة والصديق شعرا ونثرا ، لا عند العرب فى الجاهلية والاسلام فحسب ، بل وعند اليونان والفرس وغيرهم من شعوب العجم أيضا . ولكننا نستطيع أن نستخلص من ثنايا هذا الكتاب أن التوحيدى قد كتبه فى مرحلة متأخرة من حياته ، بدليل قوله : « .. كان سبب انشاء هذه الرسالة فى الصداقة والصدق أنى ذكرت شيئا منها لزيد بن رفاعة أبى الخير ، فنماه الى ابن سعدان الوزير أبى عبد الله سنة احدى وسبعين وثلاثمائة ،

(١) حسن السندوبى : مقدمة « المقابسات » ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، ص ١٨ .

قبل تحمله أعباء الدولة وتدبيره أمر الوزارة ، حين كانت الأشغال خفيفة والأحوال على أذلالها جارية ، فقال لى ابن سعدان .. دوّن هذا الكلام وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم ، فان حديث الصديق حلو ، ووصف الصاحب المساعد مطرب ، فجمعت ما فى هذه الرسالة . وشغل (ابن سعدان) عن رد القول فيها ، وأبطأت أنا عن تحريرها ، الى أن كان من أمره ما كان ، فلما مر على ذلك بعض سنين ، عثرت على المسودة وبيضتها .. » [1] ولعل هذا هو السبب فى أن الرسالة قد جاءت عديمة التبويب والترتيب ، يكثر فيها الاستطراد والاستشهاد ، ويقل فيها الخلق والابتكار ، وان كانت لا تخلو من ذوق فى الاختيار .

ولا تنحصر قيمة هذه الرسالة فيما احتوت عليه من حِكَم عربية وأجنبية فى الصداقة والعشرة والمؤاخاة والوفاء والغدر والوفاق والخلاف وما الى ذلك فحسب ، وانما تتجلى قيمتها بصفة خاصة فيما انطوت عليه من تفرقات لفظية دقيقة بين بعض الألفاظ المتشابهة التى شاع استعمالها كمترادفات ، فضلا عما جاء فيها من انكار لمفهوم « الصداقة » بالمعنى الأرسطالى لهذه الكلمة . والتوحيدى يبدأ كتابه بقوله : « وقبل كل شىء ينبغى أن تثق بأنه لا صديق ولا من يشبّه بالصديق » [2] . وأغلب الظن أن

(١) أبو حيان التوحيدى : « فى الصداقة والصديق » ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٣٠١ هـ ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦ . (وانظر للمؤلف كتاب «مشكلة الحب» ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٦) .

انعدام ثقة التوحيدى بالناس هو الذى أملى عليه هذه الحملة العنيفة على الصداقة والأصدقاء ، خصوصا وأنه قد أتم تأليف رسالته هذه فى الدور الأخير من حياته « حين كان يعانى آلام الغربة والفقر ومتاعب الشيخوخة » [1] . ولا غرو فقد عانى أبو حيان الكثير من جراء عجزه عن التجانس مع أهل عصره ، حتى لقد انتهى به الأمر الى الكفر بالصداقة ، والحكم عليها بأنها لفظ أجوف خلو من كل معنى !

ويروى لنا التوحيدى أن فيلسوفا سئل ذات يوم : « من أطول الناس سفرا ؟ » فقال : « من سافر فى طلب الصديق » ! وأما عبارة أرسطو القائلة بأن « الصديق انسان هو أنت الا أنه بالشخص غيرك » ، فان التوحيدى يعلّق عليها بقوله : « ان الحد صحيح ، ولكن المحدود غير موجود » ! وفى هذا يختلف أبو حيان مع أستاذه أبى سليمان المنطقى ، فان أبا حيان كان يرى أن « عبارة أرسطو رشيقة ، ولكننا لا نظفر منها بحقيقة » ، بينما ذهب أبو سليمان الى أن أرسطو « قد أشار بكلمته هذه الى آخر درجات الموافقة التى يتصادق المتصادقان بها . ألا ترى أن لهذه الموافقة أولا منه يبتدئانها ، وكذلك لها آخر ينتهيان اليه ؟ وأول هذه الموافقة توحّد ، وآخرها وحدة . وكما أن الانسان واحد بما هو به انسان ، كذلك يصير بصديقه واحدا بما هو صديق : لأن العادتين تصيران عادة واحدة ، والارادتين تتحولان

(١) د . ابراهيم الكيلانى : « أبو حيان التوحيدى » ، دار المعارف ، ١٩٥٧ ، ص ٣٩ .

ارادة واحـــدة .. » [1] . ويستطرد أبو ســليمان السجستانى فيقول ان انكار قيام الوحدة بين الأصدقاء انما يرجع الى أن الناس قد أصبحوا يحيون حياة التناكر والتنابذ والفرقة ، فهم على غاية « الافتراق للحسد الذى يدب بينهم ، والتنافس الذى يقطع علائقهم ، والتبادر الذى يثير البينونة فيهم » . ويمضى أبو حيان فى عرض رأى أستاذه أبى سليمان فيروى لنا كيف أنه كان يعلى من شأن الصداقة ، على اعتبار أنها ليست مجرد صلة تقوم على الأخذ والعطاء ، بل هى رابطة شخصية تقوم على التبادل النفسى والتجاوب الروحى . وهذا هو الأصل فى التفرقة بين « الصداقة » و « العلاقة » : فان « الصداقة » أذهب فى مسالك العقل ، وأدخل فى باب المروءة ، وأنزه عن آثار الطبيعة ، فى حين أن « العلاقة » هى من قبيل العشق والكلف والهوى والصبابة ، وهذه كلها أمراض تطرأ على النفس الضعيفة ، دون أن يكون للعقل فيها أدنى مدخل . ومن هنا فان الصداقة هى من شيم ذوى الشيب والكهولة ، فى حين أن العلاقة هى أقرب دائما الى نفوس الشباب من الذكور والاناث [2] .

والظاهر أن أبا حيان التوحيدى لم يكن يريد لرســالته فى الصداقة والصديق أن تطول الى هذا الحد ، فاننا نراه يعتذر فى خاتمتها عن كثرة الاطناب والاسهاب ، وكان ظنه فى أولها أن تجىء لطيفة خفيفة يسهل انتساخها وقراءتها « فماجت بشجون الحديث ،

---

(١) « الصداقة والصديق » : ص ٢٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

وروادف من الطيب والخبيث ، فاقبل حفظك الله هذا العذر الذى قد بدأته وأعدته ، ونشرته وطويته . على أنك لو علمت فى أى وقت ارتفعت هذه الرسالة ، وعلى أى حال تمت ، لتعجبت ، وما كان يقول فى عينك منها يكثر فى نفسك ، وما يصغر منها بنقدك يكبر ، والله أسأل خاتمة مقرونة بغنيمة وعاقبة مفضية الى كرامة ، فقد بلغت شمسى رأس الحائط ، والله أستعين .. » [1] .

وأما رسالة العلوم التى ألحقت بذيل كتاب « الصداقة والصديق » فهى عبارة عن بحث صغير فى حوالى تسع صفحات ألفه التوحيدى للرد على القائلين بأنه « ليس للمنطق مدخل فى الفقه ، ولا للفلسفة اتصال بالدين ، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام . » . والكتاب ينطوى على دفاع عن العلم ، مع اهتمام بتحديد أنواع العلوم من فقه ، وسنة ، وقياس ، وعلم كلام ، ونحو ، ولغة ، ومنطق ، وعلم نجوم ، وحساب ، وهندسة ، وبلاغة ، وتصوف . ولئن كانت معظم هذه التعريفات مأخوذة عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره ، الا أننا نجد أبا حيان يصوغها بعبارته الجزلة الدقيقة ، متوخيا تحديد معالم كل علم ، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى . ومن خير التعريفات الواردة فى هذه الرسالة تعريف أبى حيان للبلاغة والفقه والتصوف .. ونحن نجد التوحيدى يقول فى خاتمة حديثه عن التصوف : « وقد لحق الطريقة حيف لكثرة الدخلاء فيها ، كما لحق البلاغة لكثرة مدعيها .

---

(1) المرجع السابق : ص ١٩٩ .

ومتى صح تصفحك ، علمت أن شيئا من هذه المعارف عند أصحابها ليس على حقيقة ما ينبغى .. الخ » وهذه العبارة انما تدلنا على أن التوحيدى قد كتب رسالته فى العلوم للحملة على بعض أدعياء العلم ممن اعتبرهم دخلاء على الدراسة العلمية الصحيحة ، فى عصر اختلط فيه الغث بالسمين ، والزائف بالأصيل !

١٨ — وقد كان الكتاب الثانى الذى نشر لأبى حيان التوحيدى هو كتاب « المقابسات » الذى تولى تحقيقه ونشره بمصر حسن السندوبى سنة ١٩٢٩ ، وكان قد طبع قبل ذلك بمدينة بومباى طبعتين حجريتين سنة ١٣٠٥ و ١٣٠٦ هـ على يد ميرزا محمد شيرازى . وهناك نسخة خطية من هذا الكتاب موجودة بجامعة ليدن بهولنده .

وقد وصف لنا المستشرق مايرهوف كتاب « المقابسات » فقال انه « يحتوى على ١٠٦ مقابسة أو محاورة بين العلماء ، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والالهيات وموضوعات أخرى .. وليس لهذه المحاورات التى كتب المؤلف بعضها من عنده قيمة كبيرة . فهى موضوعة فى قالب أدبى ، والملح تسودها الى جانب التلاعب بالألفاظ . ولكن المهم هو الوسط العلمى الذى يدخلنا أبو حيان فيه : فجماعات من العلماء تجتمع غالبا حول أبى سليمان السجستانى فى بيته أو تتقابل فى الوراقين فى سوق أمام باب البصرة فى بغداد ، حيث يوجد أكثر من مائة وراق بحوانيتهم . وكانت الجماعة مكونة من أناس مختلفى المشارب والنحل : فكانت تجمع بين المسلمين المختلفى المذاهب ،

والنصارى ، والصابئة ، والعلماء الذين رحلوا الى بغداد : من الأندلس فى الغرب ، ومن بخارى فى الشرق ، ومن شيراز فى الجنوب ، ومن حدود الامبراطورية البيزنطية فى الشمال ، لكى يحصلوا العلوم فى قلب الامبراطورية الاسلامية .. » [1] ونحن لا نوافق مايرهوف على قلة جدوى المحاورات التى نقلها الينا أبو حيان ، فان صياغتها فى القالب الأدبى لا تنتقص من قيمتها العلمية ، بل هى تدلنا على أن التوحيدى كان واحدا من أولئك « الأدباء الفلاسفة » أو « الفلاسفة الأدباء » الذين حاولوا فى القرن الرابع الهجرى أن يحيلوا الفلسفة الى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس ، وينهلون من معينها شتى ألوان المعرفة . وهذا هو السبب فى تنوّع موضوعات « المقابسات » ، فاننا نراها تدور أحيانا حول موضوعات فلسفية صرفة كالعلة والمعلول ، والمكان والزمان ، والخالق والمخلوقات ، والتوحيد والتنزيه ، والنفس والعقل ، والروح والمادة ، والعالم العلوى والعالى السفلى ، بينما تجدها تنطرق فى أحيان أخرى لمواضيع نفسية وأخلاقية كتباين الأخلاق لدى الانسان ، وكتمان السر وافشائه ، وولوع كل ذى علم بعلمه ، وحقيقة الضحك وأسبابه ، وحديث النفس وما يغلب عليها ويصير ديدنا لها ، واختلاف العلماء فى بطلان الرقى

---

(١) ماكس مايرهوف : « من الاسكندرية الى بغداد » ، بحث مترجم فى كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٤٠ ، ص ٨٩ .

والعزائم ، والصداقة وفلسفة الحب والعشق .. الخ . وهنـاك موضوعات أخرى متفرقة يرد ذكرها أيضا فى المقابسات كالحديث عن النثر والشعر وأيهما أشد أثرا فى النفس ، وصلة الطبيعة بالصناعة فى الفن ، وعلاقة النحو بالمنطق ، والفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة ، وعلة اختلاف الأجوبة فى المسائل العلمية ، ومشكلة الحظوظ والأرزاق .. الخ . وهـذا التنوّع الكبير فى موضوعات « المقابسات » يجعل من الكتاب متحفا فكريا عجيبا ، بحيث يخرج منه القارىء مقتنعا بما قاله أبو حيان من أن الحق « شىء نسبى » فهـو « لم يصبه الناس من كل وجوهه ، ولا أخطأوه من كل وجوهه ، بل أصاب منه كل انسان جهة » [1] .

ولئن كان التوحيدى يورد لنا فى « المقابسات » الكثير من الآراء التى ينسبها الى أستاذه أبى سليمان المنطقى ، والى مفكرين آخرين مثـل أبى زكريا الصيمرى ، وأبى الفتح النوشجانى ، وأبى بكر القومسى ، وأبى اسحق الصابى ، والخوارزمى ، ويحيى ابن عدىّ ، ووهب بن يعيش الرقى ، وأبى محمد العروضى ، وأبى الحسن على بن محمد البديهى ، وأبى اسحق النصيبى ، وغيرهم ، الا أننا نجد أسلوبه فى الرواية واحدا ، مما يوحى بأنه قد أعاد صياغة هذه الآراء بأسلوبه الخاص ، ان لم يكن قد أضاف اليها بعض آرائه الخاصة . والتوحيدى يعترف بأنه قد

---

(١) « المقابسات » طبعة القاهرة ، مقابسة ٦٤ ، ص ٢٥٩ .

وجد نفسه بازاء « فائتة لا علم له بها »، وزيادة لا يطمئن متن الكلام الا بها » [1] فكان لابد له من تنقيح بعض ما وصل الى سمعه ، وسد الثغرات فيما غاب جزء منه عن ذاكرته .. ونحن نميل الى الظن بأن فلسفة التوحيدى الخاصة هى التى أملت عليه نوع المختارات التى حرص على ايرادها ، وهى التى دفعته الى تذكر بعض الآراء ونسيان غيرها . وليس من شك فى أن الذاكرة جهاز عضوى حى يتطور ويتغير ، لا مجرد آلة صماء تقوم بتسجيل الأحداث والأفكار دون تشويه أو تمويه . فليس من المستبعد أن يكون التحريف قد دخل الى بعض الآراء التى سجلها أبو حيان ، كما أنه ليس ما يمنع من أن يكون هو نفسه قد قصد الى ذلك قصدا ، للتصريح ببعض الآراء التى لم يكن يجرؤ على المجاهرة بها ، أو للتلميح ببعض الأفكار التى كان يخشى نسبتها اليه . ومهما يكن من شيء ، فان التوحيدىّ — فى نظرنا — مسئول عن جانب غير قليل من الآراء التى أوردها لنا فى كتابه « المقابسات » ، خصوصا وأننا نراه يتبناها (أو يتبنى آراء قريبة منها على الأقل) فى مؤلفات أخرى له ، مما يحملنا على الظن بأنه لم يوردها الا لاقتناعه بها ، أو لايمانه بقيمتها ، أو لحرصه على تنبيه الأذهان اليها .

ونحن لا نوافق البعض على ما ذهب اليه من غموض « المقابسات » ، واضطرابها ، وكثرة التلاعب اللفظى فيها ، بل نحن

(١) المرجع السابق : ص ١٢٤ .

نرى — على العكس من ذلك — أن التوحيدى كان مهتما فى هذا الكتاب بتحديد معانى الألفاظ ، والتمييز بين المترادفات ، والكشف عن صلة الفكر باللغة ، أو المنطق بالنحو . وليس من العسير على الباحث المتمهل أن يستخرج من ثنايا الأفكار الواردة فى المقابسات فلسفة متماسكة قوامها التساؤل عن النفس الانسانية ، والبحث عن « الوحدة » فيما وراء « الكثرة » ، والكشف عن دور « الانسان » فى دراما الطبيعة والحياة . وليست « النبرة الصوفية » التى تطغى على بعض نصوص المقابسات سوى مجرد صبغة روحية أراد لها أبو حيان أن تكون بمثابة الغلاف الخارجى أو القشرة السطحية لبعض آرائه الجريئة فى النفس البشرية ، والأخلاق الانسانية . واذن فان فضل التوحيدى فى كتاب «المقابسات» لا ينحصر فى نقل الأفكار والمساجلات التى كانت تدور فى الأوساط العلمية فى عصره ، بل هو يمتد أيضا الى عملية تنقيح الآراء ، وغربلتها ، واعادة صياغتها ، والتعبير عنها بأسلوب أدبى ناصع . واذا كانت بعض آراء التوحيدى قد اختلطت ببعض آراء السجستانى ، كما اختلطت من قبل آراء أفلاطون بآراء أستاذه سقراط ، فلعل هذا مما يجعل لكتاب « المقابسات » قيمة كبرى فى تاريخ الصلات الفكرية بين علمين هامين من أعلام الفكر الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى .

١٩ — وأما الكتاب الثالث الذى نشر من كتب التوحيدى فهو كتاب « الامتاع والمؤانسة » الذى اضطلع بتحقيقه الأستاذان أحمد أمين وأحمد الزين . وقد ظهر هذا الكتاب على ثلاثة أجزاء

صدرت فى السنوات ١٩٣٩ ، و ١٩٤٣ ، و ١٩٤٤ على التوالى . وربما كان هذا المؤلف الضخم من أقوم كتب التوحيدى ، وأنفعها ، وأمتعها ، خصوصا وأن الأستاذين المحققين قد عنيا بتصحيح الكتاب ومراجعته ، فجاء التصحيف والتحريف فيه على أضيق نطاق . وقد كتب المرحوم أحمد أمين مقدمة قيّمة ، روى لنا فيها قصة تأليف التوحيدى لهذا الكتاب فقال : « ان أبا الوفاء المهندس كان صديقا لأبى حيان ؛ وللوزير أبى عبد الله العارض ، فقرب أبو الوفاء أبا حيان من الوزير ، ووصله به ، ومدحه عنده ، حتى جعل الوزير أبا حيان من سمّاره ، فسامره سبعا وثلاثين ليلة كان يحادثه فيها ، ويطرح الوزير عليه أسئلة فى مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيان . ثم طلب أبو الوفاء من أبى حيان أن يقص عليه كل ما دار بينه وبين الوزير من حديث ، وذكّره بنعمته عليه فى وصله بالوزير .. فأجاب أبو حيان طلب أبى الوفاء ، ونزل على حكمه ، وفضّل أن يدوّن ذلك فى كتاب يشتمل على كل ما دار بينه وبين الوزير .. فكان من ذلك كتاب الامتاع والمؤانسة » (١) وقد رجّح الأستاذ أحمد أمين أن يكون عبد الله العارض الذى سامره أبو حيان بهذه الأحاديث هو أبا عبد الله الحسين بن أحمد ابن سعدان — وزير صمصام الدولة البويهى — الذى كان قد طلب الى أبى حيان — قبل توليه الوزارة — أن يؤلّف له كتاب « الصداقة والصديق » . ويظهر من هذه الأحاديث أن الوزير

---

(١) مقدمة أحمد أمين لكتاب « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ١٩٣٩ ، ص : «د» و «هـ» .

ابن سعدان كان شخصية مثقفة واسعة الاطلاع ، بدليل أننا نجده يوجّه الى أبى حيان الكثير من الأسئلة الدقيقة فى شتى فنـون المعرفة من فلسفة ، وأخلاق ، وكلام ، وشريعة ، وتصوف ، وأدب ، ولغة ، وطبيعة ، والهيات .. الخ . هذا الى أن منتدى ابن سعدان كان بمثابة حلقة علمية ممتازة يتردد عليها كبار الأدباء والفلاسفة من أمثال ابن زرعة الفيلسوف النصرانى ، ومسكويه صاحب « تهذيب الأخلاق » و « تجارب الأمم » ، وأبى عبيد الخطيب الكاتب ، وزيد بن رفاعة ، وأبى سعد بهرام بن ازدشير ، وأبى حيان التوحيدى ، وأبى الوفاء المهندس ، وغيرهم . وكان من عادة ابن سعدان أن يتناقش مع كل هؤلاء فى شتى مسـائل العلم والمعـرفة ، بحسب ما كان يسنح به خاطـره ، فلم تكن المساجلات تخلو من استطراد وتداعى خواطر ، وكان الوزير يطلب الى أبى حيان فى بعض الأحيان أن يسأل بعض شيوخه (من أمثال أبى سليمان المنطقى وأبى سعيد السيرافى) عن رأيهم فى بعض المسائل المعروضة على بساط البحث ، حتى اذا انتهى المجلس ، كان الوزير يسأل أبا حيان غالبا أن يأتيه بطرفة من الطرائف يسميها غالبا « ملحة الوداع » ، فكان أبو حيـان يروى على مسـامعه نادرة لطيفة ، أو أبياتا رقيقة ، أو حديثـا طريفا .. الخ .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول ان كتاب « الامتاع والمؤانسة » قد انفرد بايراد وثيقتين هامتين : الأولى منهما هى النص الذى كشف لنا عن مؤلفى اخوان الصفاء ، وقد نقله القفطى

عنه » والثانية هى المحاورة الممتعة التى دارت بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى حول المفاضلة بين النحو العربى والمنطق اليونانى ، وهى تصوّر لنا قصة النزاع بين النحويّين والمناطقة [1] .. ولكن قيمة الكتاب لا تقف عند هذا الحد : فانه ليضم من أفانين المعرفة والثقافة ما يعبّر عن عقلية صاحبه الموسوعية ، فضلا عن أنه يلقى الكثير من الأضواء على الحالة الاجتماعية والثقافية للعراق فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (أعنى فى العصر البويهى) — وقد وصف القفطى الكتاب فى « أخبار الحكماء » فقال : « .. هو كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم : فانه خاض كل بحر ، وغاص كل لجة . وما أحسن ما رأيته على ظهر نسخة من كتاب « الامتاع » بخط بعض أهل جزيرة صقلية وهو : ابتدأ أبو حيان كتابه صوفيا ، وتوسطه محدّثا ، وختمه سائلا ملحفا » ! [2] .

واذا كان البعض قد أدخل كتاب « المقابسات » فى عداد كتب التوحيدى الفلسفية ، بينما أدرج كتابه « الامتاع والمؤانسة » تحت آثاره الأدبية ، فقد يكون الأدنى الى الصواب — فى رأينا — ألا نفصل بين آثار التوحيدى الفلسفية وآثاره الأدبية ، لأن فى « المقابسات » أدبا ، كما أن فى « الامتاع والمؤانسة » فلسفة . فالتوحيدى — مثلا — يحدثنا فى هذا الكتاب عن

(١) المرجع السابق : ص «ف» . (وانظر أيضا : « تاريخ الحكماء » للقفطى ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٥٩) .

(٢) القفطى : « أخبار الحكماء » ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٣٨٣ .

الفرق بين الروح والنفس ، ويخوض بنا فى غمار التوحيد ، ويفسر لنا قول الله عز وجل « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » ، وينقل الينا آراء الفلاسفة والمتكلمين فى صلة الفلسفة بالشريعة ، ويحدثنا عن العلاقة القائمة بين الحس والعقل ، ويتطرّق بنا الى دراسة العقل والجنون ، وينتقل بنا بعد ذلك الى تحديد معانى الطبيعة ، والعقل ، والنفس ، والروح ، والانسان ، والفعل ، والانفعال.. الخ. هذا الى أننا نراه يعاود الحديث — فى أكثر من مناسبة — عن الحق والباطل ، وتفاوت البشر فى العادات والأخلاق ، ونسبية المعرفة الانسانية ، وقصور العقل البشرى ، وعجز الفكر عن الاحاطة بالذات الالهية ، وفساد القول بتكافؤ الأدلة ، الى غير ذلك من موضوعات فلسفية صرفة . ولكننا نجد فى « الامتاع والمؤانسة » ، الى جانب هذه الأحاديث الفلسفية ، مسامرات متنوعة فى فنون شتى ، فنجد مفاضلة بين الحساب والبلاغة ، ومفاضلة أخرى بين النظم والنثر ، وأحاديث طويلة فى الحيوان وغرائبه ، وكثيرا من النوادر عن البخلاء والطفيليّين ، وفكاهات ماجنة وغير ماجنة ، وكلاما فى النبات والمعادن ، وحِكما عربية وغير عربية ، وأقوالا مختلفة فى الغناء والطرب .. الخ .

وكتاب « الامتاع والمؤانسة » — كما هو معلوم — مقسّم الى أربعين ليلة : فهو أشبه ما يكون بكتاب ألف ليلة وليلة ، وان كنا هنا بازاء ليالى فلسفة وفكر وفن وأدب ، لا ليالى غرام وحب ولهو وطرب ! « فان كان ألف ليلة وليلة يصوّر أبدع تصوير الحياة الشعبية فى ملاهيها وفتنها وعشقها ، فكتاب الامتاع

والمؤانسة يصوّر حياة الأرستقراطيّين أرستقراطية عقلية : كيف يبحثون ، وفيم يفكّرون ؛ وكلاهما فى شكل قصصى مقسَّم الى ليال ، وان كان حظ الخيال فى الامتاع والمؤانسة أقل من حظه فى ألف ليلة وليلة » [1] . وأما أسلوب الكتاب فهو أسلوب التوحيدى المعهود : جزالة وسهولة فى العبارة ؛ مع اطناب واطالة فى تصوير الفكرة ؛ واكثار من الازدواج لتنغيم العبارات ؛ مع اهتمام بالغوص والتعمق لسبر غور الموضوعات . وقد يحتذى التوحيدى حذو الجاحظ فى الاسهاب والاطناب ، ولكنه قلما ينساق وراء جمال اللفظ متناسيا عمق الفكرة ، فضلا عن أنه لم يضح يوما بالمضمون لحساب الشكل !

٢٠ — وأما الكتاب الرابع من كتب أبى حيان المنشورة فهو كتاب فى التصوّف سمّاه التوحيدى باسم : « الاشارات الالهية والأنفاس الروحانية » ، وقد اضطلع بتحقيق الجزء الأول منه الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٥٠ . وهذا الكتاب الذى ضمّنه التوحيدى خلاصة تجاربه الروحية ، يعبّر عن قلب تائب منسحق ، وضمير خاشع مستسلم ، مما يدل على أن أبا حيان قد كتبه فى مرحلة متأخرة من مراحل حياته . وهو نفسه يقول لنا فى أحد المواضع من هذا الكتاب : « أنا نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين سنة ، وقد تحطمت قناتى ، وتكمشت شواتى (جلدة رأسى) ، وتفلّلت صفاتى ، واضمحلت صفاتى ، وبليت لحمتى

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ١ ، ص : «ص» .

وسداتى ، وفقدت شــهواتى ولذاتى ، ومنيت بموت أحبتى ولداتى .. » (١) . ولسنا نجد فى كتب التوحيدى الأخرى أية اشارة الى هذا الكتاب ، مما يؤيد الظن بأنه متأخر العهد فى سلسلة كتب أبى حيان . وأغلب الظن أن يكون التوحيدى قد كتب هذه المناجيات الصوفية فى مرحلة الشيخوخة ، بعد أن كان قد بدأ يزهد الحياة ، وييأس من الناس ، وينتظر الانطلاق ، ويتحرق شوقا الى ملاقاة ربّه . وليس أبلغ ولا أصدق فى وصف هذا الكتاب مما كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوى حين قال : « ان الكتاب يعبّر عن نفس دلفت الى الايمان المستسلم بعــد أن عانت من تجارب الحياة أهوالا طوالا . ففيه مرارة اليائس من الناس ومن دنيا الناس ، وفيه صرخة أليمة لأمل خائب تكسرت عليه نصال الخيبة بعد الخيبة ، وفيه عزوف رقيق ، ولكنه عميق ، عما يربط بالعاجلة ، واستدعاء متوسّل لكل ما تلوح منه بوارق الآجلة ، وفيه شعور بهوة هائلة فغرفوها فى نسيج الوجــود ، وفيه طعم الرماد يتذوقه المرء فى كل عبارة واشارة » (٢) . ولعل هذا هو السبب فى أننا نلمح فى الكتاب تأثر أبى حيان بمزامير داود النبى ، فضلا عن أننا نجده ينقل عن المسيح عليه السلام بعض عباراته فى الانصراف عن الدنيا ، والعزوف عن الأهــل

(١) أبو حيان التوحيدى : « الاشارات الالهية » ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص : ٢٢٦ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى : تصدير عام للاشارات الالهيــة بعنوان : « أديب وجودى فى القرن الرابع الهجرى » ، ص : «له» .

والاخوان ، كقوله مثلا : « انكم لن تدركوا ملكوت السماوات الا بعد أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم يتامى » (انجيل لوقا ١٤ : ٢٦) . وللتوحيدى فى « الاشارات الالهية » عبارات كثيرة تذكّرنا ببعض أقوال مشهورة للمسيح ، كقوله مثلا : «اسألوا تعطوا ، اطلبوا تجدوا ، اقرعوا يفتح لكم .. » (انجيل متى ٧ : ٧) ، أو كقوله أيضا : « ماذا ينتفع الانسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ؟ ! » .

بيد أن النبرة الغالبة عـــلى معظم ابتهالات أبى حيـــان فى « الاشارات » هى نبرة داود النبى فى مزاميره ، خصوصا حينما نراه يتغنى برحمة الله ولطفه ونعمته ، أو حينما نراه يعمد الى معاتبة الذات الالهية بخشوع ومذلة وانسحاق كقوله مثلا : « الهنا ! ان ذكرناك أنسيتنا ، وان أشرنا اليك أبعدتنا ، وان اعترفنا بك حيرتنا ، وان جحدناك أحرقتنا ، وان توجهنا اليك أتعبتنا ، وان ولينا عنك دعوتنا ، وان تركناك أزعجتنا ، وان توكلنا عليك أكلفتنا ، وان فكرنا فيك أضللتنا ، وان انتسبنا اليك نفيتنا ، وان أطعناك ابتليتنا ، وان عصيناك عذبتنا ، وان انقبضنا عنك بسطتنا ، وان انبسطنا معك طردتنا فالسوانح فيك لا تملك ، والغايات منك لا تدرك ، والحنين اليك لا يسكن ، والسلوّ عنك لا يمكن . فارحمنا فى بلوانا بك ، واعطف علينا فى صبرنا معك ، والطف بنا لانقطاعنا اليك .. واذا دعوناك فأجبنا ، واذا دعونا اليك فأعنّا ، واذا استجرناك فأجرنا ، .. واذا أذنت لنا فأوصلنا ،

واذا أطعمتنا فصلنا ، واذا كددتنا فأرحنا » (١) . وقد ترقّ لهجة أبى حيان فى مناجاة الذات الالهية ، فنراه يخاطب « الحق » بلغة الامتنان والاستسلام ، بدلا من لغة العتاب والاسترحام ، كما هو الحال مثلا حين يقول : « الهنا ! الهنا ! كيف نسهو عنك وأنت تجاهنا ، وتواصلنا بالنعم بعد النعم ، وتغمرنا بغرائب فنون المواهب والقيم ، وتناغى أسرار قلوبنا بصنوف اللغات ، وتنشر علينا عجائب الملكوت على اللمحات ، وتلاطفنا فى كل حال من الحالات ، بما هو أعود علينا من الحياة الموصولة بالحياة ! نسألك — بجلال وجهك ، وغامض غيبك ، وخفيات ملكوتك — أن توفقنا لشكرك ، وتهيئنا لقبول مزيدك ، حتى اذا أحسسنا بذلك من فضلك ، نعمنا فى توخى مرضاتك ، وغنينا به عن جميع خلقك . الهنا ! أنت الكهف عند الشدائد ، والمنتهى عند الأوابد . ذل لجبروتك السهل والجبل ، وطاب من أجلك اللوم والعذل ، وزكا بتوفيقك العلم والعمل ، وانقاد لأمرك الانس والجن ، واستوى فى ادراك كنهك اليقين والظن » (٢) .

والمتأمل فى هذه النصوص يلاحظ أن فى أسلوب التوحيدى دفئاً وحرارة ، واشراقا ونصاعة ، وايقاعا وموسيقى . ولئن كنا نلتقى فى « الاشارات الالهية » بسجع متصل لا عهد لنا به فى كل ما تقدم من مؤلفات أبى حيان ، الا أننا نشعر بأنه قد اصطنع هذا النوع من النثر المسجوع للملاءمة بين الشكل والموضوع .

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١٩٣ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

فالتوحيدى هنا يضع بين أيدينا ابتهالات وصلوات ؛ ومثل هذه المناجيات هى أحوج ما تكون الى ايقاع فى الألفاظ وتنغيم فى العبارات . وقد وصف ناشر كتاب « الاشارات » أسلوب التوحيدى فقال : « أما الأسلوب فلم يبلغ فى كتاب من كتب التوحيدى الأخرى : « الامتاع والمؤانسة » و « الصداقة والصديق » و « ثمرات العلوم » و « المقابسات » مقدار ما بلغه فى هذا الكتاب ، كتاب « الاشارات الالهية » : سموّا وحرارة وموسيقى وتمكنا من الأداء . والمشابهات بين الجاحظ وبينه ها هنا أظهر منها فى كتبه الأخرى . نعم ، للموضوع مدخل كبير فى تلوين الأسلوب ، بل وصياغته . والموضوع هنا يهب الأسلوب بطبعه أجنحة وردّية ترف فى نور الايمان المتقد ، مما يوهم دليلا عكسيا يتنافى مع محصّل الاعتبار الأول : اذ نضوج الأسلوب يكشف عن تأخر العهد ، بينما الحرارة فى النبرة تؤذن بحماسة الشباب أو حرارة مشارف الرجولة .. الخ » [1] .

ومهما يكن من شىء ، فان كتاب « الاشارات الالهية » هو الكتاب الأوحد الذى وصلنا ، من بين كتب عديدة كتبها التوحيدى فى التصوّف ، وأشار اليها ياقوت الرومى فى معجمه وما زلنا فى حاجة الى باحثين متعمقين فى دراسة علوم التصوّف الاسلامى ، للقيام بتحليل كتاب « الاشارات » وتفهم ما انطوى عليه من نظرات عميقة فى مسائل صوفية متعددة كالأحوال والمقامات ،

(١) د . عبد الرحمن بدوى : تصدير عام لكتاب « الاشارات الالهية » ، ص : «لد» .

والمكاسب والمراتب ، والوجد والتواجد والوجود ، والغيبة والحضور ، والصحو والسكر ، والمحو والاثبات ، والمحاضرة والمكاشفة ، والقرب والبعد ، والمشاهدة والمعاينة .. الخ .

٢١ — وأما الكتاب الخامس من الكتب التى نشرت للتوحيدى فهو كتاب « الهوامل والشوامل » الذى نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر فى القاهرة سنة ١٩٥١ . وليس كتاب الهوامل والشوامل كتابا واحدا ، بل هو فى الحقيقة « كتابان لمؤلفين كبيرين : أسئلة من أبى حيان التوحيدى سمّاها « الهوامل » ، وأجوبة من مسكويه سمّاها « الشوامل » . — ومعنى « الهوامل » الابل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى . و « الشوامل » الحيوانات التى تضبط الابل الهوامل فتجمعها . وقد استعار أبو حيان كلمة « الهوامل » لأسئلته المبعثرة التى تنتظر الجواب ، واستعمل مسكويه كلمة « الشوامل » فى الاجابات التى أجاب بها فضبطت هوامل أبى حيان » (١) . وقد أشار التوحيدى الى هذا الكتاب فى المقابسة السابعة من كتابه « المقابسات » (٢) ، مما يدل على أن « الهوامل والشوامل » أقدم عهدا من « المقابسات » . ولا تنحصر قيمة هذا الكتاب فيما انطوى عليه من اجابات ، بل تنحصر قيمته أولا وبالذات فيما انطوت عليه أسئلته من « اشكالات » . وعلى الرغم من أن مسكويه

---

(١) مقدمة أحمد أمين لكتاب «الهوامل والشوامل» ، القاهرة، ١٩٥١ ، ص : «جـ» .

(٢) « المقابسات » : م ٧ ، ص ١٤٦ .

قد أسهم فى تأليف هذا الكتاب بقسط أكبر مما أسـهم به أبو حيان ، الا أن بعض أسئلة التوحيـدى قد تفوق فى عمقها ودقتها بعض اجابات مسكويه . والمتأمل فى المسائل التى طرحها أبو حيان على بساط البحث يدرك بوضوح كيف كان صاحبنا « شخصية فلسفية طلعة تستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامها سواء كانت المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغـوية أو اقتصادية أو نفسية »[١] . ولا غرو ، فقد كان لدى أبى حيان من حب الاستطلاع ، والرغبة فى البحث ، والتشوف الى المعرفة ، ما جعل منه فيلسوفا متسائلا يدهش لكل شيء ، ولا يقبل أى موضوع على علاته ، بل يعجب لما اعتاد الناس اعتباره عاديا مألوفا ، ويتوقف طويلا عندما درج الرأى العام على اغفاله أو تجاهله .

وقد استطاع أبو حيـان فى « هوامله » أن يكشف عن « عقلية موسوعية » تهتم بكل شيء ، وتريد أن تلم من كل فن بطرف ، فهو يثير الكثير من الاشكالات الفلسفية العويصة حول صفات الله ، والتوحيد والتشبيه ، والجبر والاختيار ، والمـوت والمعاد ، والوجود والعدم ؛ والعقل والشريعة .. الخ . وهو يتعرض للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية ، فيتساءل مثلا عن العلم والعمل ، والحياء والخجل ، والطبيعة والعادة ، والسرور والألم ، وحب الظهور والميل الى المحظور ، والسعى وراء السلطة ؛ والرؤى والأحلام وأثرها على السلوك ، والتفاوت القائم بين

(١) « الهوامل والشوامل » ، ص : «د» .

الناس فى الأخلاق والعادات ، والحفظ والنسيان ، والاحساس بالألم والاحساس باللذة ، والعاطفة والانفعال ، ومبدأ التعويض عند فاقدى حاسة من الحواس .. الخ . وهو يهتم أيضا بالكثير من المشكلات اللغوية والتفرقات اللفظية ، فنراه يتساءل عن الفرق بين السرعة والعجلة ، والفرح والسرور ، والمزاح والهزل ، والصمت والسكوت ، والغرض والمراد ، والمشاكلة والموافقة والمضارعة والمماثلة والمعادلة والمناسبة .. الخ ، كما نراه يسأل لم كان اسم أخف عند السماع من اسم ؟ ولم كانت البلاغة باللسان أعسر من البلاغة بالقلم .. الخ . وهناك عشرات أخرى من المسائل تعرّض فيها التوحيدى لمواضيع طبيعية ، وتاريخية ، واجتماعية ، وجغرافية ، وفنية ، وجمالية ، وغير ذلك ، مما يدلنا على سعة أفقه ، وكثرة اطلاقه ، وتنوّع محصوله الثقافى .

٢٢ — وقد نشرت للتوحيدى فى العام نفسه (١٩٥١) ثلاث رسائل عنى بتحقيقها وطبعها فى دمشق الدكتور ابراهيم الكيلانى ، وهى رسالة السقيفة ، ورسالة فى علم الكتابة ، ورسالة الحياة . والرسالة الأولى تمثل جانب النضال بين السنة والشيعة فى عصر بنى بويه ، وربما كان أبو حيان هو مؤلفها الحقيقى لسببين : أولهما تأثره بما وقع من حوادث دامية فى زمنه بين أهل السنّة والروافض ، وثانيهما عداوته الشخصية لكل من ابن العميد والصاحب ابن عباد ، وهما من أكابر الشيعة فى زمانهما . وقد ذهب ابن أبى الحديد فى « شرح نهج البلاغة » الى أن رسالة السقيفة هى من وضع أبى حيان ، وان كان قد نسبها — كعادته

— الى القاضى أبى حامد المرور ّوذى . وواضح من أسلوب هذه الرسالة أنها لا تتفق مع المعروف من رسائل الأئمة الراشدين وخطبهم ، فان العبارات التى تنسبها الى أبى عبيدة وأبى بكر وعمر وعلى ّ زاخرة بأنواع المجازات وصنوف المحسّنات البديعية . والظاهر أن الناس فتنوا بروعتها الانشائية وأسلوبها البلاغى أكثر مما فتنوا بما تضمنته من أفكار وما قصد اليه مؤلفها من غايات ، « فكان ذلك حافزا لهم على التصر ّف فى شكلها الخارجى زيادة ونقصا ، دون مساس بالفكرة الأساسية ، وهى الدفاع عن خصوم على ّ ، وهدم أحقيته بالخلافة » [1] .

وأما الرسالة الثانية فهى بحث صغير كتبه التوحيدى (الذى مارس مهنة الوراقة ردحا طويلا من الزمن) فى أنواع الخطوط العربية ، وأنواع الأقلام ، وطرق القط والبرى ، ومعانى الخط ، مع سرد لبعض أقوال فى الخطوط لمفكرين عرب وأجانب .. الخ . ورسالة التوحيدى فى علم الكتابة تكشف عن سعة اطلاع ومعرفة فريدة بالخطوط وأنواعها ودقائق صنعة الخط ، فهى ثمرة لمعرفته وتجربته معا . وهو يختمها بقوله : « قال الشيخ أبو حيان : هذا ما انتهى (اليه) القول فى الخط وصفاته ، والقلم وحالاته ، وان زدنا على ذلك ثقل ومل .. » [2] .

وأما الرسالة الثالثة فهى بحث فلسفى فى الحياة والموت ،

(١) مقدمة الدكتور ابراهيم الكيلانى : « ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى » ، ص ٨ (م) .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٧ .

والمعاش والمعاد ؛ وقد شرح فيها التوحيدى ثمانية أصناف من الحياة ألا وهى على التعاقب : حياة الحس والحركة ، وحياة العلم والمعرفة ، وحياة العمل الصالح ، وحياة الديانة والسكينة ، وحياة الأخلاق المهذّبة ، وحياة مستجمعة من جملة الحيوات السابقة ، حياة الظن والتوهم ، وحياة العاقبة التى تنال بعد الموت أو المفارقة . وهناك نوعان آخران من الحياة هما : حياة الملائكة ، وحياة الله عز وجل . والتوحيدى يسمى النوع السادس باسم حياة الكمال الأول ، بينما نجده يطلق على الصنف الثامن اسم حياة الكمال الثانى . ويسرد علينا التوحيدى بعد ذلك مختارات من أقاويل فلاسفة اليونان فى الحياة والموت ، مثل ديموقريطس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم ، ثم يعقب على كلامهم بتعليقات لكل من أبى سليمان المنطقى ، وأبى زكريا الصيمرى ، وعيسى بن زرعة ، وأبى الخير الخمّار وغيرهم . والرسالة حافلة بأحاديث الفلاسفة والمفكرين عما بعد الموت ، فهى تظهرنا على ما كان يستشعره أبو حيان من قلق وجزع وخوف من الموت فى شيخوخته المتقدمة ، بعد أن « علت السن ، ونهكت الكبرة ، وانحنى الصلب ، وذوى الفهم ، وهرم الذهن ، وغلب الوسواس ، وأزف الرحيل » — على حدّ تعبيره فى خاتمة الرسالة — (١) .

٣٣ — وأما الكتاب السابع الذى نشر لأبى حيان التوحيدى فهو كتاب « البصائر والذخائر » الذى اضطلع بتحقيقه ونشره

(١) المرجع السابق ص ٨٠ .

سنة ١٩٥٣ الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر . والكتاب — كما يقول صاحبه — ثمرة لجهد طويل دام خلال خمس عشرة سنة (من ٣٥٠ هـ الى ٣٦٥ هـ) ، وهو ينطوى على أفانين شتى من المعرفة ، فمن فلسفة الى تصوف ، ومن أدب الى فقه ، ومن شعر الى نثر ، ومن تاريخ الى فكاهة ، ومن جد الى هزل ، ومن حِكَم الى نوادر مجونية .. وهلمّ جرا . وقد حرص التوحيدى فى مقدمة كتابه على ذكر المصادر التى استقى منها معلوماته ، فأورد فى المقدمة كتب الجاحظ (وهى كالدر النثير واللؤلؤ المطير ، وكلام صاحبها كالخمر الصرف والسحر الحلال) ، ثم أتبعها بكتاب النوادر لأبى عبد الله محمد بن زياد الأعرابى ، ثم ذكر كتبا أخرى كالكامل للمبرد ، وعيون الأخبار لابن قتيبة ، ومجالسات ثعلب ، والمنظوم والمنثور لابن أبى طاهر ، والأوراق للصولى ، والوزراء لابن عبدوس ، والجوابات لقدامة .. ويقرر أبو حيان فى تصديره للكتاب أيضا أنه أورد فيه أمهات الحكم وكنوز الفوائد ، نقلا عن كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وحجة العقل ، ورأى العين ، وبعض أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونانيين . ثم يختم أبو حيان مقدمته للكتاب بقوله : « ومهما شككت فيما يرد عليك منى فى هذا الكتاب ، فلا تشك أنى قد نثرت لك فيه اللؤلؤ والمرجان ، والعقيق والعقيان ، وهكذا يكون عمل من طب لمن حب » [1] .

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « البصائر والذخائر » ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص «١٢» .

ويظهر فى هذا الكتاب تأثر التوحيدى بالطريقة الجاحظية فى التأليف : فقد نثر المسائل نثرا ، دون مراعاة للتسلسل المنطقى أو الترابط الموضوعى ، فجاء الكتاب « حشدا عجيبا » من المعارف والحكم والمعلومات ؛ ليس فيه نتائج مستنبطة من مقدمات ، ولا فروع مستخرجة من أصول ، ولا أى ضرب من ضروب الترتيب أو التبويب . فالكتاب « بستان يجمع ألوان الزهر ، وبحر يضم كل أصناف الدرر » . وعلى الرغم من أننا نجد فى هذا الكتاب الكثير من الحكم الرفيعة والمعانى السامية ، الا أننا نلتقى فيه أيضا — بين الحين والآخر — ببعض النوادر الماجنة والفكاهات البذيئة . ولا يجد التوحيدى أدنى حرج فى مزج الجد بالهزل ، لأنه يرى أن للفكاهة دورا هاما فى حياة الانسان ، فهو ينصح قارئه « بألا يعاف سماع تلك الأشياء المضروبة بالهزل ، الجارية على السخف ، لأنه لو أضرب عنها جملة ، لنقص فهمه ، وتبلد طبعه » [1] .

وربما كان من بعض مزايا هذا الكتاب أنه يكشف لنا عن ثقافة أبى حيان الواسعة ، واطلاعه الهائل ، وأمانته العلمية فى النقل والتحقيق . ومن بين الذين نقل عنهم أبو حيان فى « البصائر والذخائر » ، متصوفة كرابعة العدوية ، والبسطامى ، والجنيد ، وفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو والكلبيين ، ورجال نحو

(١) المرجع السابق : ص ٤٩ (وانظر فيما يلى : الفصل الثامن عن فلسفة الفكاهة) .

وفقه كأبى سعيد السيرافى وأبى حامد المروروذى وأحمد بن حنبل وغيرهم . ولا يخلو الكتاب أيضا من شروح لغوية ، وتعليقات لفظية ، وتأويلات نحوية ، وان كانت هذه الملاحظات اللغوية واردة فى الكتاب غالبا على سبيل الاستطراد . وليس من العسير على الباحث المتأنى أن يستخرج من الآراء المتناثرة فى هذا الكتاب بعض أفكار عزيزة على التوحيدى يشعر بأن لها مثيلاتها فى كتبه الأخرى ، مما يكشف عن أهميتها الحيوية عنده .

٢٤ — وأما الكتاب الثامن والأخير من كتب أبى حيان التوحيدى المنشورة ، فهو كتاب « مثالب الوزيرين » ، أو « ذم الوزيرين » ، أو « أخلاق الوزيرين » الذى اضطلع بنشره الدكتور ابراهيم الكيلانى بدمشق سنة ١٩٦١ ، ويقول التوحيدى فى مقدمة الكتاب انه خبر هذين الرجلين من غمار الباقين ، ووقف على شأنهما ، واستبان دخائلهما ، وعرف خوافى أحوالهما ، وغرائب مذاهبهما وأخلاقهما ، لا عن طريق السماع والرواية من البطانة والحاشية والندماء فحسب ، بل وعن طريق المشاهدة والصحبة أيضا . وهو يرى أن الكشف عن أخلاق النـاس بما فيها من كرم ولؤم ، وشجاعة وجبن ، ووفاء وغدر ، وكياسة وبله ، وحلم وسفه ، وبيان وعىّ ، ورشاد وغى ، وخطأ وصواب ، ونزاهة ودنس ، وفظاظة ورقة ، وحياء وقحة ، ورحمة وقسوة (وما الى ذلك) انما يعيننا على مدح المحسن وذم المسىء ، فيعرف الناس أن الجزاء وان كان مؤخرا الى الدار الأخرى لأهله ، فان بعض ذلك قد عجل لمستحقه ،

ولهذا قال الله عز وجل فى تنزيله : « ذلك لهم خزى فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » [1] .

وأبو حيان يعترف فى مقدمة كتابه بأن الناس بين راض عنك فهو يمنحك أكثر مما لك ، وساخط عليك فهو ينقصك من حقك . ومعنى هذا أن المادح لا يخلو فى مدحه من بعض الافراط تقربا الى مأموله ، واستدرارا لكرمه . كما أن الذام لا يخلو فى ذمه من بعض الاسراف تعنتا لصاحبه ، وتحاملا عليه لشفاء الغيظ وبرد الغليل ! والتوحيدى يأخذ على نفسه فى هذا الكتاب أن يكون منصفا فى حكمه على الوزيرين ، بحيث ينشر على الناس مناقبهما ومعايبهما ، دون الاقتصار على ذكر مساوئهما ومثالبهما . وهو يحاول أن يقنعنا بنزاهته فى الحكم ، فنراه يقول : « ولست أدعى على ابن عبّاد ما لا شاهد لى فيه ، ولا ناصر لى عليه » ولا أذكر ابن العميد بما لا بينة لى معه ، ولا برهان لدعواى عنده » وكما أتوخى الحق عن غيرهما ان أعترض حديثه فى فضل أو نقص ، كذلك أعاملهما به فيما عرفا بين أهل العصر باستعماله ، وشهرا فيهم بالتحلى به ، لأن غايتى أن أقول ما أحطت به خبرا ، وحفظته سماعا .. » [2]

ولسنا ندرى الى أى حد التزم التوحيدى النزاهة فى حكمه » وانما الذى نعلمه أنه قد أفرط فى ثلب الوزيرين : ابن العميد والصاحب بن عباد ، وان يكن حنقه على الصاحب قد جاء

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٤٧ – ٥٠ .
(٢) المرجع السابق : ص ٥٤ – ٥٥ .

أشـــد وأقذع من سخطه عـــلى ابن العميـــد . والكتاب حافل بالأقاصيص والروايات التى يسردها التوحيـــدى علينـــا لاقناعنا ببخل الوزيرين ، ورقاعتهما ، وســـخفهما ، وقلة دينهـــما ، ومجونهمـــا ، وادعـــائهما ، وتفاخـــرهما الكاذب ، وتصرفاتهما المشينة .. الخ . ولا يخلو الكتاب — بين الحين والآخر — من ملاحظات سيكولوچية طريفة ، وتصوير هزلى ساخر ، وأحاديث فلسفية شيّقة ، وتعليقات لغوية دقيقة ، وأبيات شعرية رقيقة..الخ. والتوحيدى يخاطب قارئه فى نهاية الكتاب فيقول : « ان كنت تغضب لابن عباد أو لابن العميد ، فقد شحنت هذا الكتاب من فضلهما وأدبهما وكرمهما ومجدهما بما اذا ميّزته وأفردته ، ثم اجتليته وأبصرته ، واقع نفسك ، وشفى غليلك ، وبلغ آخـــر مرادك ، والا فعرفنى من جمع الى هذا الوقت عشر ورقات فى مناقبهما وآدابهما ومكارمهما وما ينطق عن اتساعهما وقدرتهما ويدعـــو الى تعظيمهما وتوفية حقـــوقهما ومعرفة أقدارهما وهممهما .. الخ » (١) .

٢٥ — وللتوحيدى كتب أخرى عديدة : بعضها مخطوط ، وبعضها مفقود . فمن الكتب المخطوطة كتاب « الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى » . وقد أشار الى هـــذا الكتاب ياقوت الحمـــوى فى « معجم الأدباء » ، كما ذكـــره الخوانسارى ، فى «روضات الجنات» وقال عنه « انه نظير ما كتبه

(١) المرجع السابق : ص ٣٦٠ .

حسين بن منصور (الحلاج) فى كيفية حج الفقراء من اختراعات نفسه المخذولة ، فصار عمدة السبب فى قتله » (١) . ويظهر أن هذا الكتاب هو بعينه كتاب « الحجيج » الذى أشار اليه المرحوم الأستاذ محمد كرد على ، وقال ان هناك نسخة منه محفوظة فى دار الكتب بلييننجراد (٢) . وقد ذهب المستشرق مرجليوث فى « دائرة المعارف الاسلامية » الى أن عنوان هذا الكتاب يوحى بالزندقة التى قُتل من أجلها الحلاّج (٣) ، ولكننا لسنا ندرى الى أى حد تأثر التوحيدى فى كتابه هذا بتعاليم الحلاّج ، وان كان من الجائز أن يكون صاحبنا قد أخذ بفكرة « الحج العقلى » التى تجعل أعمال القلوب فوق فرائض السنة ، وهو ما حدا بالبعض الى اتهامه بالكفر والزندقة . والى أن يتم نشر رسالة أبى حيان المسمّاة باسم « الحجيج » ، فلن يكون فى وسعنا أن ندلى برأى قاطع حول اتهام الزندقة الذى ألصق بالتوحيدى . ومن الكتب المخطوطة أيضا « رسالة لأبى بكر الطالقانى » رواها عن أبى حيان التوحيدى ، وذكرها بروكلمان ، ولكننا لا نعرف مضمونها على وجه التحديد .

وأما الكتب المفقودة ، فمن أهمها كتاب « المحاضرات

---

(١) محمد باقر الموسوى الخوانسارى ، « روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات » ، ج ٤ ، ص ٢٠ .

(٢) محمد كرد على : « أمراء البيان » ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ج ٢ ، ١٩٣٣ ، ص ٤٩٣ .

(٣) « دائرة المعارف الاسلامية » ، مادة « التوحيدى » ، المجلد الأول ، ص ٣٣٤ .

والمناظرات » ، وكتاب « الزلفى » وكتاب « تقريظ الجاحظ » ، وهى جميعا مما أورده ياقوت ، ونقل الينا بعض ما جاء فيه . وقد وردت مقتطفات من الكتاب الأول فى « المسامرات والمحاضرات » لابن العربى ، وفى « مطالع البدور » للغزولى . والظاهر أن التوحيدى قد ألف كتاب « المحاضرات والمناظرات » — كما يقول الدكتور عبد الرزاق محيى الدين — لأبى القاسم المعمر بن الحسين المدلجى الذى كان وزيرا لصمصام الدولة بشيراز مدة سجن وزيره أبى القاسم العلاء بن الحسن سنة ٣٨٢ هـ وسنة ٣٨٣ هـ [١] . والكتاب — كما يوحى بذلك اسمه — يشتمل على مجموعة من الأحاديث الأدبية واللغوية ، ويصف لنا بعض مجالس العلماء ورجال الفكر فى عصر أبى حيان ، وأغلب الظن أنه قد كتب على غرار « المقابسات » أو « الامتاع والمؤانسة » . والنصوص التى وصلت الينا منه تدور فى معظمها حول بعض المعانى الأدبية ، والأفكار الفلسفية ، والأحاديث الخاصة والعامة . وكل الشواهد تدلنا على أن الكتاب حافل بالاستطرادات والخواطر المرسلة — جريا على عادة التوحيدى فى معظم كتبه — وان كان الظاهر أن نصيب الفلسفة من الكتاب أقل بكثير من نصيب الأدب . وأما كتاب « الزلفى » فهو من الكتب التى نص عليها « معجم الأدباء » و « ذيل تجارب الأمم » ، وان كنا لا نعرف مضمونها على وجه الدقة . ويستدل من المقتبسات

(١) د . عبد الرزاق محيى الدين : « أبو حيان التوحيدى » ، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، ١٩٤٩ ، ص ٢٤٣ .

الضئيلة التى وصلتنا من هذا الكتاب أنه من الكتب الصوفية التى عالج فيها التوحيدى بعض مسائل فى الزهد والتنسّك والتوكل والموت والمعاد والآخرة .. الخ . ومن النماذج التى وصلتنا منه كلمات لبعض الأدباء والمفكرين العرب فى الموت بمناسبة وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢ هجرية . وأما كتاب « تقريظ الجاحظ » فهو مؤلف أدبى أشاد فيه التوحيدى بأستاذه الجاحظ الذى طالما أبدى اعجابه بأسلوبه ، وثقافته ، وسعة اطلاعه . وقد روى لنا ياقوت فى معجمه أنه قرأ بخط أبى حيان التوحيدى من كتابه الذى ألفه فى تقريظ الجاحظ أن ثابت بن قرة كان يقول انه لا يحسد الأمة العربية الا على ثلاثة أنفس : أولهم عمر بن الخطاب ، وثانيهم الحسن بن أبى الحسن البصرى ، وثالثهم أبو عثمان الجاحظ . وقد وصفه فقال : « خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين . ان تكلم حكى سحبان فى البلاغة ، وان ناظر نازع النظّام فى الجدال ، وان جد خرج فى مسك عامر بن عبد قيس ، وان هزل زاد على مزيد . حبيب القلوب ، ومزاج الأرواح ، وشيخ الأدب ، ولسان العرب . وكتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان مثمرة ، ما نازعه منازع الا رشاه آنفا ، ولا تعرض له منقوص الا قدم له التواضع استبقاء . الخلفاء تعرفه ، والأمراء تصافيه وتنادمه ، والعلماء تأخذ عنه ، والخاصة تسلّم له والعامة تحبه . جمع بين اللسان والقلم ، وبين الفطنة والعلم ، وبين الرأى والأدب ، وبين النثر والنظم ، وبين الذكاء والفهم . طال عمره ، وفشت حكمته ، وظهرت خلته ،

ووطىء الرجال عقبه ، وتهادوا أدبه ، وافتخروا بالانتساب اليه ، ونجحوا بالاقتداء به ، لقد أوتى الحكمة وفصل الخطاب .. » (١)
وقد عقب التوحيدى على قول ثابت بن قرة بقوله : « هذا قول ثابت بن قرة ، وهو قول صابىء لا يرى للاسلام حرمة ، ولا للمسلمين حقا ، ولا يوجب لأحد منهم ذماما . قد انتقد هذا الانتقاد ، ونظر هذا النظر ، وحكم هذا الحكم ، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الهول ، ونفس لا لطخ بها من التقليد ، وعقل ما تحيّل (لعلها تحيز) بالعصبية .. » (٢) .

وقد وصف لنا التوحيدى — فى موضع آخر — أسلوب الجاحظ فقال : « ومتى رأيت ديباجة كلامه ، رأيت حوكا كثير الوشى ، قليل الصنعة ، بعيد التكلف ، حلو الحلى ، مليح العطل ، له سلاسة كسلاسة الماء ، ورقة كرقة الهواء ، وحلاوة كحلاوة الناطل ، وعزة كعزة كليب وائل ، فسبحان من سخر له البيان وعلمه ، وسلم فى يديه قصب الرهان وقدّمه ، مع الاتساع العجيب ، والاستعارة الصائبة ، والكناية الثابتة ، والتصريح المغنى ، والتعريض المنبى ، والمعنى الجيّد ، واللفظ الفخم ، والطلاوة الظاهرة ، والحلاوة الحاضرة . ان جد لم يسبق ، وان هزل لم يلحق ، وان قال لم يعارض ، وان سكت لم يعرض له » (٣) .. ولم يقتصر اعجاب التوحيدى بالجاحظ على الاشادة

(١) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، ج ١٦ ، ص ٩٧ .
(٢) المرجع السابق ، ج ١٦ ، ص ٩٨ .
(٣) « البصائر والذخائر » ص ١٩٧ — ١٩٨ .

ببلاغته وروعة أسلوبه وحلاوة معانيه ، بل هو قد امتد أيضا الى أخلاقه وعلمه وسعة أفقه . ولهذا نراه يقول فى كتابه « تقريظ الجاحظ » : « .. والذى أقول وأعتقد وآخذ به وأستهم عليه ، أنى لم أجد فى جميع من تقدم وتأخر ثلاثة لو اجتمع الثقلان (أى الانس والجن) عـلى تقريظهم ومدحهم ، ونشر فضـائلهم ، فى أخلاقهم وعلمهم ، ومصنفاتهم ورسائلهم مدى الدنيا الى أن يأذن الله بزوالها ، لما بلغوا آخر ما يستحقه كل واحد منهم . أحدهم هذا الشيخ الذى أنشأنا له هذه الرسالة ، وبسببه جشمنا هذه الكلفة ، أعنى أبا عثمان عمرو بن بحر (أى الجاحظ) .. » [1]
ولكننا لا نعرف — على وجه التحديد — على أى نحو أنشـأ التوحيدى هذه الرسالة فى تقريظ أستاذه الجاحظ ، وهل اهتم بتحليل بعض كتبه ، أم هل اقتصر على الاشادة بمصنفاته العديدة دون تخصيص . ومهما يكن من شىء ، فقد كان أبو حيان من أكبر المعجبين بالجاحظ ، بدليل أنه قد حاول تقليـده فى بعض رسائله ، فضلا عن أنه كان يقول عنه انه « واحد الدنيا » الذى لا نظير له فى دنيا البلاغة والانشاء . وهذا ما حدا بالكثير من الباحثين الى عقد مقارنات بين الجاحظ والتوحيدى ، لا لمعرفة مدى تأثر التلميذ بأستاذه فحسب ، ولكن للوقوف على خصائص الأسلوب عند كل منهما أيضا .

---

(١) « معجم الأدباء » ، جـ ٣ ، ص ٣٧ . (وربمـا كان صواب النص كالتالى : « والذى أقوله وأعتقده وآخذ به وأشـهد عليه ... الخ ») .

٣٦ — وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند أسلوب التوحيدى فى معظم انتاجه ، لكى نرى الى أى حد يمكن القول بأن « أسلوب التوحيدى هو التوحيدى نفسه » جريا على العبارة المأثورة التى تقول ان « الأسلوب هو الانسان نفسه » ! والحق أن شخصية التوحيدى التى اتسمت على وجه الخصوص بالازدواج والتناقض والصراع والتوتر النفسى ، قد انعكست على أسلوبه ، فأصبحنا نرى فى كتاباته — خصوصا فى « الاشارات الالهية » — مظاهر هذا الازدواج والصراع ، وأمارات ذلك التناقض والتنازع . انظر اليه مثلا وهو يناجى محبوبه فى الاشارات فيقول : « يا حبيبى ! أما ترى ضيعتى فى تحفظى ؟ أما ترى رقدتى فى تيقظى ؟ أما ترى تفرقى فى تجمعى ؟ أما ترى غصتى فى اساغتى ؟ أما ترى ضلالى فى اهتدائى ؟ أما ترى رشدى فى غيّى ؟ أما ترى عيّى فى بلاغتى ؟ أما ترى ضعفى فى قوتى ؟ أما ترى عجزى فى قدرتى ؟ أما ترى غيبتى فى حضورى ؟ أما ترى كمونى فى ظهورى ؟ .. أما ترى دائى فى دوائى ؟ أما ترى بلائى من مولائى ؟ أما ترى علىّ هذا الى أن يفنى الورى ، وينفد الثرى ، ويفقد السرى ؟ »[1] ثم استمع اليه — مرة أخرى — وهو يهيب بنفسه أن تستيقظ فيقول لنفسه : « أيها الحيران فى سعيه ، والسكران فى وعيه ، والمتغافل عن حظه ، والمتجاهل بين لحظه ولفظه ، والمتكاسل عن خدمة ربّه ، والمتحامل على حبه بحبه . تصفح سرّك بعقلك ، واحكم على نفسك بعدلك ، وتجمّع عما قد تفرقت

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١٠٤ .

فيه ، وتفرّق عما قد تجمعت له . واستيقن أنك مرعى لا مهمل ، ومطلوب لا متروك ، ومحفوظ لا مضاع ، ومقيد لا مطلق .. الخ » [1] وللتوحيدى عبارات جميلة مشهورة فى وصف حالة « الغربة » يقول فيها : « قد قيل : الغريب من جفاه الحبيب . وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب ، بل الغريب من حاباه الشريب ، بل الغريب من نودى من قريب ، بل الغريب من هو فى غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب .. الغريب من ان حضر كان غائبا ، وان غاب كان حاضرا .. الخ » [2] وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — انما تخفى وراء ما فيها من سجع متصل ، ذلك النفس الحار المشتعل ، وتلك الحرارة الصوفية المتقدة . وليس من قبيل الصدفة أن تتكرر فى عبارات التوحيدى ألفاظ التناقض والتضاد وشتى أنواع التقابل ، فقد عاش صاحبنا دائما متأرجحا بين النشاط والتكاسل ، بين الرجولة والفسولة ، بين القوة والضعف ، بين القدرة والعجز ! وهو حين يكثر فى أسلوبه من ألفاظ الازدواج والمقابلة ، انما يكشف عن شخصية تحيا على التناقض والمفارقة Paradoxe ، وتحاول دائما أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة !

وهنا قد يقول قائل : ان طبيعة التصوّف هى التى أملت

(١) المرجع السابق : ص ١٤٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ٨٠ – ٨١ (وانظر أيضا تعليق الدكتور عبد الرحمن بدوى : ص :« يب ، يج » .

على التوحيدى اصطناع هذا الأسلوب فى التعبير عن معانى المناجاة والابتهال ، فمن الخطأ القياس على هذه الحالة الخاصة من أجل الحكم على أسلوب التوحيدى بوجه عام . وردنا على هذا الاعتراض أن حرص أبى حيان على الازدواج فى الأسلوب واضح فى معظم كتبه ، والازدواج ليس مجرد حلية لفظية أو وشى أدبى ، بل هو لازمة عقلية أو خاصية ذهنية . فالتوحيدى — مثلا — يكتب الى ابن العميد متوسلا فيقول : « .. لما رأيت شبابى هرما بالفقر ، وفقرى غنيا بالقناعة ، وقناعتى عجزا عند التحصيل ، عدلت الى الزمان أطلب اليه مكانى فيه ، وموضعى منه ، فرأيت طرفه عنى نابيا ، وعنانه عن رضاى مثنيا .. الخ » [1].
وواضح من هذه العبارة أن فكر التوحيدى ينتقل من معنى الشباب الى معنى الهرم ، ومن معنى الغنى الى معنى الفقر ، ومن معنى القناعة الى معنى العجز عن التحصيل ، فلا يتخذ من هذه المعانى المتقابلة مجرد محسّنات لفظية ، بل يجعل منها وسائط ذهنية لابراز المفاهيم وتأكيد المعانى . والتوحيدى يحدثنا فى موضع آخر عن حجّة العقل فيقول : « ان العقل هو الملك المفزوع اليه ، والحكم المرجوع الى ما لديه ، فى كل حال عارضة ، وأمر واقع ، عند حيرة الطالب ، ولدد الشاغب ، ويبس الريق ، واعتساف الطريق .. نوره أسطع من الشمس ، وهو الحكم بين الجن والانس ، التكليف تابعه ، والذم والحمد قريناه ، والثواب

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

والعقاب ميراثه . به ترتبط النعمة ، وتستدفع النقمة ، ويستدام الراهن (أى الحاضر) ، ويتألف الشارد ، ويعرف الماضى ، ويقاس الآتى . شريعته الصدق ، وأمره المعروف ، وخاصته الاختيار ، ووزيره العلم ، وظهيره الحلم ، وكنزه الرفق ، وجنده الخيرات ؛ وحليته الايمان ، وزينته التقوى ؛ وثمرته اليقين » [1] . وهذه العبارة أيضا لا تخلو من مزاوجة ، ولكنها مزاوجة تقوم على المقابلة ، وتستند الى المفاضلة ، وكأن أبا حيان يوازن ضمنا بين الحس والعقل ، فيرينا كيف ترجح كفة العقل على كفة الحس .

ويتساءل التوحيدى — فى موضع آخر — عن الحكمة فى قول الأثر : « لا تخوضوا فى القدر فانه سر الله الأكبر » فيروى لنا عبارة لأبى سليمان المنطقى ، ثم يعلق عليها بأسلوبه الخاص فيقول : « لقد وضح أن حكمة هذا السر طيّبه ، لأن عجز الناظرين يفضى بهم الى الحيرة ، والحيرة مضلّة ، والمضلّة هلكة . واذا كانت الراحة فى الجهل بالشىء ، كان التعب فى العلم بالشىء . وكم علم لو بدا لنا لكان فيه شقاء عيشنا ، وكم جهل لو ارتفع منا لكان فيه هلاكنا . والعلم والجهل مقسومان بيننا ، ومفضوضان علينا ، على قدر احتمال كل واحد منا ، للذى سبق اليه وعلق به . ألا ترى أن علمنا لو أحاط بموتنا متى يكون ، وعلى أى حال تحدث العلة أو المحنة أو البلاء لكان ذلك مفسدة لنا ، ومحنة شديدة علينا ؟ » [2] .. وهنا نجد التوحيدى ينتقل

---

(١) « البصائر والذخائر » : ص : ٨ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » : ج ١ ، ص ٢٢٤ .

من معنى العجز ، الى معنى الحيرة ، ومن معنى الحيرة الى معنى الضلال ، ومن معنى الضلال الى معنى الهلاك ؛ ثم لا يلبث أن يقيم موازنة بين الجهل والعلم ، لكى يعود فيقرر أنهما موزعان علينا على قدر احتمالنا ، وينتهى فى خاتمة المطاف الى القول بحكمة طى سر الموت وموعده عن صاحبه . وأسلوب التوحيدى هنا أسلوب الأديب الفيلسوف الذى يسترسل فى شرح المعنى ، « فلا يتفخفخ فى الأسلوب على حساب المعنى ، ولا يتدفق فى المعنى وينسى الأسلوب » (على حد تعبير أستاذنا المرحوم أحمد أمين) [١] .

٢٧ — والواقع أننا لو أنعمنا النظر الى أسلوب التوحيدى لوجدنا أنه يتسم بخاصية فريدة تكشف عن شخصية صاحبه : « الأديب الفيلسوف » . ونحن نعرف أن الفنان يعبّر عن المعانى بالصور المحسوسة ، فى حين أن الفيلسوف يعبّر عنها بالتصورات الذهنية ، وهذا هو الفارق مثلا بين أسلوب أديب كالجاحظ وأسلوب فيلسوف كالفارابى . وأما التوحيدى فهو « أديب فيلسوف » يعلم أن فى كل محسوس ظلا من المعقول ، وأن الحسيّات معابر الى العقليات ، فليس بدعا أن نراه يمزج الحس بالعقل ، والأدب بالفلسفة ، لكى يخرج لنا من ذلك « ثقافة حرة » يرتاح لها المتأدب ، ولا ينفر منها المتفلسف . فهو حين يريد أن يحدثنا عن فائدة التعليم مثلا لا يعبّر عن معناه باللفظ المجرّد

---

(١) مقدمة « البصائر والذخائر » ، ص : «م» .

أو الصورة الذهنية الصرفة ، بل يعبّر عنه باللفظ المجسّم أو الصورة الحسّية الملموسة ، بدليل قوله : « انما يخرج الزبد من اللبن بالمخض ، وانما تظهر النار من الحجر بالقدح ، وانما تستبان النجابة من الانسان بالتعليم ، والمعدن لا يعطيك ما فيه الا بالكدح ، والغاية لا تبلغها الا بالقصد ، ومن نشأ بالراحة الحسية فاتته الراحة العقلية .. » (١) وهو حين يريد أن يدعونا الى ربط العلم بالعمل يقول لنا مرة : « ان الانسان الذى لا يعمل بعلمه كالشجرة المورقة لا ثمر لها » (٢) ، ويقول لنا مرة أخرى : « ان كنت لم تجهل الفاضل ولا الفضل ، فكن الفاضل واكتسب الفضل ، فليس بين العلم والعمل سور ، وان كان سور فليس من حديد ، وان كان من حديد فالحديد أيضا يعالج بما يلين به ويستجيب له » (٣) ، ثم يعود فيؤكد هذا المعنى مرة ثالثة فيقول : « وليس كل من قاده عقله الى العلم بمراشد الأمور ، انقادت له نفسه الى العمل بها ؛ فقد رأينا كثيرا من أهل المعرفة يأمرون ولا يأتمرون ، ويزجرون ولا يزدجرون ، ويعرف من المتطببين من كان ينهى عن يسير التخليط فى المآكل ، وينهمك فى كثيره . ومن المتفلسفين الذين هم أطباء النفوس من كان يذم مقابح الأخلاق ومفاحش الأفعال فيرتكبها فى خلواته . وتارك العمل مع الجهل أعذر من تاركه مع العلم .. » (٤) .

(١) « المقابسات » : م ٦٥ ، ص ٢٦٠ .
(٢) المرجع السابق : م ٦٨ ، ص ٢٦٨ .
(٣) « الاشارات الالهية » ص ١٠١ .
(٤) « الاشارات الالهية » ص ٣٩٩ .

ولسنا نريد أن نسترسل فى ايراد الأمثلة ، وانما حسبنا أن نقول ان أسلوب التوحيدى قد جمع بين الصورة الحسية الناصعة والمعنى العقلى العميق . ولئن كان بعض الباحثين قد رفض الحاقه بزمرة الفلاسفة لمجرد احتفاله باللفظ ، وعنايته بالصورة الحسية ، فان فى وسعنا أن نعدّه رائد جماعة « الأدباء الفلاسفة » أو « الفلاسفة الأدباء » الذين كانوا يحرصون على التعبير عن أعمق المعانى الفلسفية بالصور المحسوسة والتشبيهات اللفظية والعبارات الأدبية . وليس من شك فى أن أسلوب فلاسفة الاسلام — على نحو ما عرفه معاصرو أبى حيان — قد كان أسلوبا جافا حافلا بالمصطلحات والألفاظ المترجمة ، فليس بدعا أن نرى بعض المفكرين الذين جمعوا بين الثقافة العربية والفلسفة اليونانية يحاولون تطويع المعانى المستمدة من علوم الأوائل للأسلوب العربى الجزل والعبارة العربية الرصينة . ونحن نعرف كيف كان التوحيدى تلميذا مخلصا لأبى سعيد السيرافى ، فلا عجب أن نراه يوافق معه على ضرورة المطابقة بين المعنى والمبنى ، وأهمية الجمع بين عمق الفكرة ودقة اللفظة ، وحاجة الباحث الى كل من المنطق والنحو .

حقا اننا نجد أبا حيان — فى بعض الأحيان — يكشف عن عقلية فلسفية دقيقة تحفل بالمعنى أكثر مما تحفل باللفظ ، فنراه يقول ناصحا قارئه : « اياك أن تقف مع اللفظ القصير فتسحر به عن المعنى العريض ، فان اللفظ للعامة والمعنى للخاصة » [1] ،

(١) « الاشارات الالهية » : ص ٣٦٥ .

ولكن من المؤكد أنه لم يؤيد يوما أولئك الذين كانوا يقولون : « ان من عبّر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرّف أو موضوع غير موضعه ، وأفهم غيره فقد كفى » [1] . وآية ذلك أننا نراه يحرص دائما على جمال اللفظ ، وموسيقية العبارة ، وحلاوة التعبير ، ورشاقة الصياغة ، وحسن السبك . وحسبنا أن نقرأ ابتهالاته الرائعة فى « الاشارات الالهية » لكى نتحقق من أن أبا حيان المتصوّف كان أيضا أديبا فنانا يعرف موقع العبارة من السمع ، ويحرص على جرس اللفظ فى الأذن . استمع اليه — مثلا — وهو يتحدث عن موقف العبد من المولى فيقول : « ان قال فعنه ، وان سكت ففيه ، وان تحرّك فله ، وان سكن فبه ، وان اشتاق فاليه ، وان تهالك فعليه . له مع نفسه شأن ، ومع الحق شأن ، ومع الناس شأن : فأما شأنه مع نفسه ففى تصفيتها من كدر حجب من الله ، وأما شأنه مع الحق فاستملاؤه منه كل ما سهّل الطريق الى الله ، وأما شأنه مع الناس فكل ما عاد بالجدوى عليهم من الرقة والرحمة واللطافة عند الدعاء اذا تكرر منه ، وعند الاباء اذا تردد منهم .. » [2] أليس فى هذه الجمل تنغيم موسيقى جميل ، وطلاوة موسيقية رائعة ، عمل على ابرازهما تقسيم الجمل الى فقرات قصار ، ومراعاة تناسب الطول بين الألفاظ ؟ وهل ينكر أحد أن هذا التنغيم يقرّب نثر

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ١ ص ٩٧ ، ١٠٢ .

(٢) « الاشارات الالهية » : ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

أبى حيان من الشعر ، فيجعل لعباراته وقعا موسيقيا لا يقل تأثيرا فى النفس عن وقع الوزن والقافية ؟

اننا لا نعرف عن أبى حيان أنه نظم الشعر ؛ وهو نفسه قد اعترف بذلك حين قال للوزير ابن سعدان : « لست من الشعر والشعراء فى شيء ، وأكره ن أخطو على دحض ، وأحتسى غير محض » (١) ، ولكننا نعرف عنه أنه كان مولعا بالشعر الجيد ، كلفا بالغناء الشجى . وقد كان أبو حيان يقضى الساعات الطوال مع أستاذه أبى سليمان يستمع الى روائع القصيد ، ويشنّف أذنيه بأنغام الموسيقى العذبة ، ويتمايل طربا على أصوات الغناء الساحر . وأغلب الظن أن هذا الميل قد انعكس على كل كتاباته ، فجاءت رسائله ومصنّفاته ، قصائد منثورة ، يشيع فيها من الجمال الفنى والطلاوة الموسيقية والأدبية ما لا نكاد نجد له نظيرا فى كل تاريخ الأدب العربى . وهذا الحكم الذى يصدق بصفة خاصة على مناجيات التوحيدى فى « الاشارات الالهية » ، يصدق أيضا بصفة عامة على معظم كتبه ورسائله . ولنستمع — مثلا — الى هذا الدعاء الذى كتبه أبو حيان فى مقدمة « البصائر والذخائر » :

« اللهم انى أسألك جدا مقرونا بالتوفيق ، وعلما بريئا من الجهل ، وعملا عريا من الخثل ، وقولا موشحا بالصواب ، وحالا دائرة مع الحق ، وفطنة عقل مبصرة فى سلامة صدر ، وراحة جسم راجعة الى روح بال ، وسكون نفس موصولا بثبات يقين ، وصحة حجة بعيدة

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، جـ ، ص ١٣٤ .

من مرض شبهة ، حتى تكون غايتى فى هذه الدار مقصودة بالأمثل فالأمثل ، وعاقبتى محمودة عندك بالأفضل فالأفضل ، من حياة طيبة أنت الواعد بها ووعدك الحق ، ونعيم دائم أنت المبلغ اليه .. الخ » (١) . ألسنا نجد فى هذا الدعاء من الايقاع الصوتى والتناغم اللفظى ما يجعل منه شعرا منثورا لا يقل طلاوة عن الكلام المنظوم ؟ .. وهل ننسى تلك العبارات المؤثرة التى اعتذر بها أبو حيان عن احراقه لكتبه فى رسالته المشهورة الى القاضى أبى سهل على بن محمد ؟ لقد كان أبو حيان آنذاك فى التسعين من عمره ، ولكنه مع ذلك استطاع أن ينقل الينا أحاسيسه الدفينة بكل براعة ودقة ، كما استطاع أن يوصل الينا معانيه العميقة بألفاظ رشيقة !

ولم يجانب « آدم متز » الصواب حين قال انه لم يكتب فى النثر العربى بعد أبى حيان ما هو أسهل وأقوى وأشد تعبيرا عن شخصية صاحبه مما كتب أبو حيان (٢) .. فهذا الرجل الذى درس الكلام ، وتعلّم الفلسفة ، واحترف الجدل ، واشتغل بالنحو ، كان فى الوقت نفسه انسانا مرهف الحس ، مشتعل الوجدان ، رقيق العاطفة ، سريع التأثر . ومن هنا فقد جاءت معظم كتاباته حارة دافئة ، تمتزج فيها الفكرة بالعاطفة ، ويختلط فيها التصوّر العقلى بالتأثر الوجدانى . واذا كان أبو حيان لم يستطع فى حياته الخاصة

(١) « البصائر والذخائر » : ص ٣ .

(٢) آدم متز : «الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى»، ترجمة الدكتور أبى ريده ، ص ٤١٦ .

أن يحكم على النــاس حكما عقليا محايدا ، فانه لم يستطع فى أسلوبه أيضا أن يعبّر عن المعانى تعبيرا موضوعيا خالصا . ولعل هــذا هو السبب فى أننا كثيرا ما نبحث عن « التوحيــــدى الفيلسوف » فلا نكاد نلتقى الا « بالتوحيدى الانسان » ! وحتى حينما يتحدث أبو حيان عن أعمق المسائل الفلسفية تجريدا ، فانك تجده يشيع فيها من العاطفة ما يحيلها الى مسائل أدبية ممتعة ! ومن هنا فقد اتهمه بعض المؤرخين بأنه قد ابتعد عن الدقة فى التعبير الفلسفى ، اذ صاغ كل مسائل الفلسفة فى قالب أدبى تسوده الملح الى جانب التلاعب بالألفاظ [١] .

بيد أن مؤرخ الفكر العربى فى القرن الرابع الهجرى لابد من أن يجد نفسه مضطرا الى تجاوز هذا الغلاف الخارجى الذى صاغ فيه التوحيــدى آراءه وتأملاته ، لكى ينفذ الى صميم تفكيره الفلسفى العميق ، مجردا من كل توشية أو تنميق . وقد يكون فى استطاعتنا أن نلتمس من وراء ذلك القالب الأدبى الذى صاغ فيه التوحيدى أفكاره ، روحا فلسفية أصيلة تعرف مواضــع الاشكال فى المسائل المختلفة ، وتحاول التعبير عنها بكل حــدة وقوة على صورة أسئلة احراجية دقيقة . ولكننا لن نستطيع أن نفصل « التوحيدى الفيلسوف » عن « التوحيدى الانسان » : فان خبرات أبى حيان الروحية ، وتجاربه الوجودية ، هى الأصل فى مشــكلاته الفلسفية ، وتأملاته الفكرية . وليس « القالب

---

(١) ماكس مايرهوف : مقال مترجم بكتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ص ٨٨ — ٩٠ .

الأدبى » الذى صاغ فيه أبو حيان تأملاته سوى تأكيد لهـذه الحقيقة الجوهرية الهامة ، ألا وهى أن الروح الفلسفية لا تعنى القضاء على شتى العواطف والانفعالات ، والانتصار على كافة الأهواء والشهوات ، وانما يدرك الفيلسوف ما هو ميسر له من خـلال الدموع والابتسامات ! ومن هنا فقد فهم أبو حيـان « الانسان » من خلال علاقاته بالناس ، وحكم عـلى الحيـاة بالاستناد الى خبراته الخاصة فى التعامل مع الناس ، واعتنق مذهب التشاؤم تحت تأثير فشله وخيبة أمله فى الناس ! وسيكون رائدنا عند الحديث عن « التوحيدى الفيلسوف » أن نذكر القارىء بين الحين والآخر بشخصية « التوحيدى الانسان » ، فما انبثقت فلسفة أبى حيان الا فى أحضان تجاربه الروحية المشتعلة بحرارة الايمان !

الباب الثانى

التوحيدى الفيلسوف

الفصل الرابع

التوحيدى فيلسوف التوحيد!

٢٨ — اذا كان قد وقع فى ظن ابن حجر العسـقلانى أن معاصرى ابن حيان أطلقوا عليه لقب « التوحيدى » نسبة الى « التوحيد »(١) ، فما ذلك الا لأن « فلسفة التوحيد » قد احتلت مكانة كبرى فى مذهب هذا المفكر الاسلامى الكبير الذى جمع بين الكلام والفلسـفة والتصوّف . وليس بدعا أن يتسع أفق التوحيدى حتى يشمل البحث فى ذات الله وصفاته : فقد درس علم الكلام على يد عالمين جليلين هما أبو سـعيد السـيرافى (المتـوفى عام ٣٦٧ هـ) وعلى بن عيسى الرمـانى (المتـوفى سنة ٣٨٤ هـ) ، كما درس الفلسفة على يد مفكرين ممتازين : هما يحيى بن عدى (المتوفى سنة ٣٦٤ هـ) ، وأبو سليمان بن بهرام السجستانى (المتوفى حوالى عام ٣٩١ هـ) والظاهر أن المتكلمين قد أكثروا من الجدل حول « العدل والتوحيـد » ، حتى أصبحت مشكلة «الذات الالهية وصفاتها» مشكلة المشاكل، لدى الخاصة والعامة على السواء . ودليلنا على ذلك ما رواه

(١) ابن حجر العسقلانى : « لسـان الميزان » ، حيدرأباد ، ١٣٣١ هـ ، الجزء السـادس ، ص ٣٦٠ .

أبو حيان نفسه — نقلا عن أستاذه أبى سليمان — من أن رجلين اجتمعا : « أحدهما يقول بقول هشام ، والآخر يقول بقول الجواليقى ، فقال صاحب الجواليقى لصاحب هشام : صف لى ربك الذى تعبده ، فوصفه بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان . فقال الجواليقى : أيسرك أن يكون لك ولد بهذا الوصف ؟ قال : لا ، قال : أما تستحى أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك ؟ فقال صاحب هشام : انك قد سمعت ما أقول، صف لى أنت ربك ، فقال : انه جعد قطط فى أتم القامات وأحسن الصور والقوام . فقال صاحب هشام : أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها ؟ قال : نعم ، قال : أفما تستحى من عبادة من تحب مباضعة مثله ؟ وذلك لأن من أحب مباضعته فقد أوقع الشهوة عليه » (١) . والتوحيدى يستنكر مثل هذا الجدل ، فيقول : انه لو كان دين ، لما خطر مثل هذا الكلام على الأذهان ، ولما نطق به لسان !

ويروى لنا التوحيدى أيضا — نقلا عن الزهيرى — أن رجلين تناظرا فى وصف البارى سبحانه ، واشتد بينهما الجدال ؛ فتراضيا بأول من يطلع عليهما ويحكم بينهما ، فطلع أعرابى ، فأجلساه وقصا قصتهما ، ووصفا له مذهبيهما ، فقال الأعرابى لأحدهما — وكان مشبها — : أما أنت فتصف صنما ، وقال للثانى : وأما أنت فتصف عدما ، وكلاكما تقولان على الله ما لم

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ٣ ، ص ١٨٩ .

تعلما ! [1] وهذه القصة ان دلت على شيء ، فانما تدل على أن التوحيدى كان يميل الى القول باستحالة وصف الذات الالهية ، فان « الله الذى لا سبيل للعقل أن يدركه أو يحيط به أو يجده وجدانا ، أولى وأحرى أن يمسك عنه عجزا واستخذاء ، وتضاؤلا واستعفاء .. فعلى هذا قد وضح أن الصمت فى هذا المكان أعود على صاحبه من النطق ، لأن الصمت عن المجهول ، أنفع من الجهل بالمعلوم ، والتظاهر بالعجز فى موضعه ، كالاستطالة بالقدرة فى موضعها ، وليس للخلق من هذا الواحد الأحد الا الانّية والهوية ، فأما كيف ولم وما هو ، فانها طائرة فى الرياح .. » [2] . وواضح من هذا النص أن أبا حيان يعترف بقصور العقل البشرى عن الاحاطة بالذات الالهية ، وينزه الله فى الوقت نفسه عن سائر الصفات البشرية .

وقد أثار أبو حيان مشكلة الصفات الالهية بصورة واضحة صريحة حينما وجــه الى مسكويه فى « الهوامل والشوامل » سؤالا يدور حول قول واحد من الصوفية : « ان أعجب الأشياء بعيد لا يجحد ، وقريب لا يشهد ، وهو الحق الأحد . » . وقد علق التوحيدى على هذه العبارة بقوله : « وعلى ذكر الله تعالى ، بم يحيط العلم من المشار اليه باختلاف الاشارات والعبارات ؟ أهو شيء يلصق بالاعتقاد ، أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح ؟ أم هو ايماء الى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف ؟ أم هو

---

(1) المرجع السابق : ص ١٩٦ .
(2) المرجع السابق : ص ١٢٤ ــ ١٢٥ .

غير منسوب الى شيء بعرفان ؟ فان كان منعوتا بنعت ، فقد حصره الناعت بالنعت ، وان كان غير منعوت ، فقد استباحه الجهل ، وزاحمه المعدوم . ولابد من الاثبات اذا استحال النفى ، واذا وقف الاثبات والنفى على المثبت النافى ، فقد سبق اذن كل اثبات ونفى . فان كان سابقا كل هذه الألفاظ ، وجميع هذه الأغراض ، فما نصيب العارف ، وما بغية ما ظفر به الموحد ؟ » (١) . والاشكال الذى يثيره التوحيدى بهذا السؤال دائر حول اثبات بعض صفات للذات الالهية أو انكارها عنها ، فان اثبات بعض الصفات لها انما يعنى حصر الموصوف ، وبالتالى تناهى الذات الالهية ، فى حين أن انكار هذه الصفات أو سلبها عن الذات انما يعنى ادخالها فى نطاق المعدوم ، فان المعدوم وحده هو الذى لا يوصف بأية صفة من الصفات .

والظاهر أن بعض المتكلمين — من أمثال أبى زكريا الصيمرى — كانوا يرفضون القول بأن البارى شيء ، بحجة أن الشيء هو ما ينعت أو يوصف ، فى حين أن البارى لا ينعت ولا يوصف . وأبو حيان التوحيدى ينسب الى أستاذه على بن عيسى الرمانى أنه وافق على القول بأن البارى تعالى لا شيء ، كما ينسب الى أستاذه أبى سليمان السجستانى أنه ذهب الى حد أبعد من ذلك فقال انه لا ينبغى أن يطلق على البارى أنه موجود ! وحجة أبى سليمان فى ذلك أنه لما كان الموجود يقتضى الواجد

---

(١) « الهوامل والشوامل » : المسألة رقم ٢١٦ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

بالضرورة ، والواجد فى صيغته يقتضى الموجود لا محالة ، « فان الرباط قائم ، والتعلق بيّن ، والله تعالى يجلّ عن هذه الرتبة ، لأنه لا واجد له ، ولو كان له واجد لكانت مرتبة الواجد فوق مرتبة الموجود » بدلالة سائر الأسماء والصفات .. » [1] .

ولا شك أن أمثال هذه الاصطلاحات قد التبست على أذهان العامة من الناس بالزندقة أو الكفر ، فخلط البعض بين القول بالتعطيل (أو تجريد الذات الالهية من الصفات) والقول بالالحاد (أو انكار وجود الله) . ولكن من المؤكد أن رفض وصف البارى بالوجود والشيئية انما كان يعنى — فى نظر التوحيدى وأستاذه السجستانى — تنزيه الذات الالهية عن كل صورة من صور « التشبيه » أو « الشركة » ، خصوصا وان كل الذين أباحوا أمثال هذه الأسماء انما أعاروه اياها ، لأنهم نقلوها عن غيرها ونعتوه بها . « وأما مَن أشار الى الذات فقط بعقله البرىء السليم من غير تورية باسم ، ولا تحلية برسم ، مخلصا مقدسا ، فقد وفى حق التوحيد بقدر طاقته البشرية ، لأنه أثبت الانية ، ونفى الأينية والكيفية ، وعلاّه عن كل فكر وروية » [2] .

٣٩ — ونحن نعرف كيف أن « التوحيد » عند المعتزلة انما كان يعنى أن الله واحد لا شريك له من أى جهة ، ولا كثرة فى ذاته

---

(١) « المقابسات » : مقابسة رقم ٣٠ (فى هل يقال ان البارى تعالى لاشىء) ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢) المرجع السابق : المقابسة رقم ٦٣ (فى سبب عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون) ص ٢٥٩ .

البتة ، وهو خالق الجسم وليس بجسم ، ومحدث الأشياء وليس كالأشياء ، وهو منزه عن المخلوق ، ولا يرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة[1] . ولكن المعتزلة أيضا كانت تنفى عن الله سائر الصفات ، فكانت تقول ان الله لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قديرا حيا ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء .. الخ [2] . وليس من شك فى أن المعتزلة انما كانوا يرمون من وراء نفى الصفات عن الذات الالهية الى تنزيه الله ، وتأكيد وحدانيته ، ونفى كل تجسيد أو تشبيه عنه . والتوحيدى يروى لنا أنه سمع يوما سائلا يسأل قائلا : « ما بال أصحاب التوحيد لا يخبرون عن البارى الا بنفى

---

(١) « الانتصار » للخيّاط ، تحقيق الدكتور نيبرج ، مقدمة الناشر ، ص ٥٠ (القاهرة — ١٩٤٥) .

(٢) « مقالات الاسلاميين » للأشعرى ، تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

الصفات ؟ فقيل له : بيّن قولك ، وابسط فيه ارادتك . قال : ان الناس فى ذكر صفات الله تعالى على طريقتين : فطائفة تقول لا صفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة ، لكنه مع نفى هذه الصفات موصوف بأنه سميع بصير حى قادر عالم . وطائفة قالت : هذه أسماء لموصوف بصفات هى : العلم ، والقدرة، والحياة ، ولابد من اطلاقها وتحقيقها . ثم ان هاتين الطائفتين تطابقتا على أنه عالم لا كالعالمين ، وقادر لا كالقادرين ، وسميع لا كالسامعين ، ومتكلم لا كالمتكلمين . ثم عادت القائلة بالصفات على أن له علما لا كالعلوم ، واتكأت على النفى فى جميع ذلك . وكانت الطائفتان فى ظاهر الرأى مثبتة نافية ، معطية آخذة ، الا أن يُتَبَيَّن ما يزيد على هذا .. » (١) .

والمتأمل فى هذا السؤال الذى طرحه أبو حيان فى « الهوامل والشوامل » على صديقه مسكويه ، يلاحظ أن التوحيدى يميل الى القول بأن نفى الصفات عند الطائفة الأولى يفضى فى خاتمة المطاف الى اثباتها ، فى حين أن اثبات الصفات عند الطائفة الثانية يكاد يفضى فى النهاية الى نفيها ! فنحن اذن بين شقى الرحى : لأننا اما أن نقول بنفى مثبت ، واما أن نقول باثبات ناف ، وفى كلتا الحالتين نحن انما نقول عن الله ما لا نعلم ! ولهذا نرى أبا حيان يناجى الذات الالهية فى « الاشارات » فيقول : « الهى ! كل ما أقوله فأنت فوقه ، وكل ما أضمره فأنت أعلى منه ، فالقول

---

(١) « الهوامل والشوامل » : م ١٢٢ ، ص ٢٧٨ .

لا يأتى على حقك فى نعتك ، والضمير لا يحيط بكنهك . وكيف نقدر على شيء من ذلك ، وقد ملكتنا فى الأول حين خلقتنا ، وقدرت علينا حين صرفتنا ؟ فالقول وان كان فيك فهو منك ، والخاطر وان كان من أجلك فهو لك ، ومن الجهل أن أصفك بغير ما وصفت به نفسك ، ومن سوء الأدب أن أعرفك بغير ما عرفتنى به حقيقتك .. ! » (١) ويؤكد التوحيدى هذا المعنى فى موضع آخر فيقرر أن « الوصف لغو » وأن « الحق أقرب من أن يشار اليه ، وأبعد من أن يطلع عليه ، لأن قربه ليس بتدان ، وبعده ليس بتناء » ، ثم يستطرد فيقول ان كل ما فى وسعنا أن نقوله عن الله هو أن نشير اليه « اشارة الى عين من غير كيف ولا أين ، ولا تمويه ولا مَيْن : عين هى ينبوع العيون ، وحقيقة ما كان ويكون ، على اختلاف القلق والسكون » ! . واذن فحسبنا أن نقول عن الله : ان « الكل باد منه » ، وقائم به ، وموجود له ، وصائر اليه » (٢). ويضيف أبو حيان الى هذا كله أنه قد يكون من العبث أن نحاول وصف الذات الالهية ، أو التعرف على حقيقة الجوهر الالهى : فاننا كثيرا ما نجد أنفسنا عاجزين عن معرفة بعض المخلوقات ، أو وصف بعض الموجودات ، فكيف لنا أن نعرف الخالق ، أو أن نصف البارى سبحانه ؟ : « طلبت فلم توجد ، ووجدت فلم تعرف ، وعرفت فلم توصف ، ووصفت فلم تلحق ، وشوهدت فلم تدرك . وكيف لا تكون كذا وفوق كذا ، ونحن لا نحيط

---

(١) « الاشارات الالهية » : ص ٢١٨ .
(٢) « الاشارات الالهية » : ص ٢٧٩ – ٢٨٠ .

ببعض خلقك على خوافى ما نظن فيه من حكمتك ، وبوادى ما ظهر عليه من قدرتك ؟ . واذا كان عجزنا عن ذلك يفضحنا عندنا ، ويردنا علينا ، ويوارينا فينا ، ويخجلنا منا ، ويعكسنا الينا — ، فما قولنا فيما خلا ذلك مما لا نحسه بمشاعرنا ، ولا نلحقه ببصائرنا ؟ على أن مشاعرنا بك تحس ، وبصائرنا بك تلحق ، وكلنا لك » وان كنت أعرتنا ذلك ، وكلنا بك وان كنا مفترين (لعلها متقزّين) بذلك » [1] . واذن فقد يكون من الخير لنا أن نعترف بعجزنا التام عن وصف الذات الالهية أو ادراك كنهها ، لكى نقول مع أبى حيان : « اللهم ان الهيتك بحر لا ساحل له ، وطود لا قلة له ، وأفق لا غاية له . وهممنا قاصرة عن نعتها الا اذا واصلتنا بالالهام ، وعجزنا أظهر علينا من أن نطمع الا بالالمام أو شبيه الالمام .. » [2] .

وماذا عسى أن ينطقنا الالهام عن سر الذات الالهية ؟ أو ما الذى استطاع العقل أن يهدينا اليه من أمر البارى سبحانه ؟ أنقول عنه انه عالم بكل شىء ، علة لكل شىء ، محيط بكل شىء ؟ ولكن » أما علمنا أن قولنا : « علم ، ويعلم ، وعالم ؛ خبر عن ضرب من ضروب الانفعال ، والبارى لا انفعال له بوجه البتة ؟.» [3] أم نقول عنه انه الموجود بالفعل دائما من غير أن يشوبه شىء من القوة ، لأنه هو سبب كل موجود بالقوة ؟ ولكن ، ألسنا نلاحظ

---

(١) المرجع السابق : ص ٧٦ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٩٦ .
(٣) « المقابسات » : ص ٢٧١ .

أنه لا فاعل الا ويعتريه نوع من أنواع الانفعال فى فعله ؟ واذن أفليس الأجدر بنا أن نعترف بأن مقولة « يفعل » لا يصح معناها فى البارى تعالى البتة ؟ أو بعبارة أخرى أليس من واجبنا أن نعترف — مع أبى سليمان المنطقى — بأن قولنا : يفعل ولا يفعل ، وفاعل وغير فاعل ، انما هى كلمات مطلقة على سبيل المجاز والعادة ؟ (١) .

وحتى لو سلمنا بنسبة ضرب من « الفعل » الى الله سبحانه ، فهل نقول ان فعل البارى تعالى هو من قبيل الاختيار ، أم نقول انه على سبيل الاضطرار ؟ واذا كان البارى لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختيارا ، فعلى أى نحو يكون فعله ؟ فانه ان كان كاستنارة الهواء من الشمس فهو ضرورى ، وان كان كفعل أحدنا فهو اختيارى ، وما خلا هذين النوعين من الفعل فغير معقول ، وما لا يعقل فغير مقبول ! والتوحيدى يروى لنا أن أبا زكريا الصيمرى وجه هذا السؤال يوما الى أبى سليمان السجستانى ، فكان جوابه : « ان الله يفعل بنوع أشرف من الاختيار ، وذلك النوع لا اسم له عندنا ، لأنا انما نعرف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها أو شبهها لها ، والناس اذا عدموا شيئا عدموا اسمه ، لأن اسمه فرع عليه ، وعينه أصل له ، واذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع .. وقد صح البرهان أن فعل الله تقدس وعلا ليس باضطرار ، لأن هذا نعت عاجز ، ولا دافع لهذا القول . وليس باختيار أيضا ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

لأن فى الاختيار معنى قويا من الانفعال .. فلم يبق بعد هـذا الا بنحو عال شريف يضيق عنه الاسـم مشارا اليه ، والرسم مدلولا به عليه »[1] . ومحصل هذا الرأى أنه ليس فى وسعنا أن ننسب الى الفعل الالهى ضربا من الاضطرار ، لأن الاضـطرار صورة من صور الجبر ، والمجبور أدنى من الحر ، كما أننـا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن ننسب الى الفعل الالهى ضربا من الاختيار ، لأن الاختيار صورة من صور الانفعال ، والمنفعل أدنى من الفاعل . وتبعا لذلك فاننا مضطرون الى القول بأن البـارى سبحانه يفعل بنوع أشرف من الاختيار ، وان كنا لا نجد فى لغتنا البشرية القاصرة لفظا ملائما نستطيع أن نعبر به عن هذا النوع الأسمى من الاختيار .

٣٠ — والحق أن الانسان لا يصف الا ما سبق له ادراكه فى تجربته ، أو ما يوجد شبه بينه وبين شىء آخر سبق له ادراكه فى تجربته . وهذا هو السبب فى عجزنا عن تصور الذات الالهية ، ما دام من ضرورات التصـور أن تكون ثمة عـلاقة تشـابه (أو اختلاف) بين الشىء المراد تصوره وبين غيره من الأشياء التى سبق لنا تصورها . وأما حينما نكون بازاء « موجود » ليس كمثله شىء ، فان من المؤكد أننا لابد من أن نجد أنفسنا عاجزين تماما عن تصوره . واذا كنا قد آثرنا أن نخبر عن الله بالتذكير دون التأنيث ، فما ذلك الا لأننا قد ألفنا اعتبار الذكورة أشرف من

(١) « المقابسات » : رقم ١٠ ، ص ١٤٩ — ١٥٠ .

الأنوثة ! « ولو قال لك رجل : لِمَ خَبَّرْتَ عن الله بالتذكير دون التأنيث ، لما كان عندك الا أن تقول : هذا ما أقدر عليه ، وليس عندى لما هو حقه فى الخبر عنه اسم يحضر ، وأكثر ما أمكننى أننى لم أنعت به الأنثى ، وهذا لأن التذكير والتأنيث معنيان يوجدان فينا ، وبهما أشبهنا سائر الحيوان ، وهما منفيان عن الله تعالى من كل وجه وكل وهم » (١) .

فهل نقول عن الله — على الأقل — انه حىّ ؟ أو بعبارة أخرى : هل يصح أن ننسب الى الذات الالهية صورة من صور الحياة ؟ .. هذا ما يجيب عليه أبو حيان بالايجاب ، ولكنه يذكرنا بأن صورة الحياة التى بها يقال عن الله انّه « حىّ » ليست من الصور التى يلج الوهم فى كنهها ، أو يلم النطق بحقيقتها . وكيف لنا أن نتصور الحياة الالهية ، ونحن بطبعنا ميالون الى ربط الحياة بالحس والحركة والمادة أو الهيولى ؟ أليس الأجدر بنا « أن نسلو عن كل فائت من تلك المعانِ ، ونتعلل بما وضح لنا فى هذا المكان ، ولا نتكلف ركوب البحر بلا سفينة صحيحة ، ولا آلة حاضرة ، ولا ملاّح ماهر ؟ » (٢) .. الحق أن الحياة الالهية تند عن اشراق الوهم ، وتفلت من تغلغل العقل ، وتخرج عن حدود الصفات ، وتعلو على رسوم الذات . وقد يكون من الجسارة أن نحاول وصف هذه الحياة ، فاننا « زمانيون ، مكانيون ، خياليون ، وهميون ، ظنيون ، منقسمون مما كان وما يكون ، حريون بالجهل ،

---

(١) المرجع السابق : ص ١٥٠ .
(٢) «رسالة الحياة» (ضمن ثلاث رسائل للتوحيدى) ص ٦٢ .

جديرون بالنقص . وانما ندرك بعض ما ندرك اذا صفت طينتنا ، وزال عنا تقسّمنا ، وفارقنا وهمنا ، وزال حسنا ، وعلا زماننا الى دهرنا ، وعطف علينا العقل بشعاعه ، وأودعنا ما هو من جواهره ودرره » (١) . ولهذا يقرر التوحيدى أنه ليس من حقنا أن تتكلم عن تلك « الحياة الالهية » ، ما دامت هذه الحياة لا تدخل فى باب « الهيولى والصورة » .

٣١ — ويروى لنا أبو حيان فى « الامتاع والمؤانسة » أن الوزير سأله يوما عن معنى قول الله عز وجل : « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن » ، فكان جوابه : « ان الاشارة فى الأول الى ما بدأ الله به من الابداع والتصوير ، والابراز والتكوين ، والاشارة فى الآخر الى المصير اليه فى العاقبة على ما يجب فى الحكمة من الانشاء والتصريف ، والانعام والتعريف ، والهداية والتوقيف . وقد بان بالاعتبار الصحيح أنه عز وجل لما كان محجبا عن الأبصار ، ظهرت آثاره فى صفحات العالم وأجزائه، وحواشيه وأثنائه ، حتى يكون لسان الآثار داعيا الى معرفته ، ومعرفته طريقا الى قصده ، وقصده سببا للمكانة عنده والحظوة لديه . على أنه فى احتجابه بارز ، كما أنه فى بروزه محتجب ؛ وبيان هذا أن الحجاب من ناحية الحس ، والبروز من ناحية العقل ، فاذا طلب من جهة الحس ، وجد محجوبا ، واذا لحظ من جهة العقل ، وجد بارزا . وهاتان الجهتان ليستا له تعالى ، ولكنهما للانسان الذى له الحس والعقل ، فصار بهما كالناظر من مكانين ،

(١) المرجع السابق : ص ٦٢ — ٦٣ .

ومن نظر الى شيء واحد بعينه من مكانين كانت نسبته الى المنظور اليه مفترقة »[1] .

والمتأمل فى هذا النص يلاحظ أن التوحيدى يميل الى القول بأن الله لم يتكلم عن نفسه بصيغة الزمان ، أو بصيغة المكان ، الا لكى نفهم مقصده الالهى وفقا لطبيعتنا الزمانية المكانية القاصرة. فالأول والآخر معان زمانية ، والظاهر والباطن معان مكانية ، وكل تصور لهذه المعانى على سبيل العيان ، انما هو ظن وتخيل وحسبان . ولا بد من التفرقة بين الحس والعقل ، فما كان الشاهد كالغائب ، ولا الغائب كالشاهد ، ولا الظاهر كالباطن ، ولا الباطن كالظاهر ، ولا العين كالأثر ، ولا الأثر كالعين . « وانما شق .. الأمر على أكثر الناس واختلفوا فيه ، لأنهم راموا تحقيق ما لا يحس بالحس ، ولو راموا ذلك بالعقل المحض بغير شوب من الحس ، لكان المروم يسبق الرائم ، والمطلوب يلوح قبالة الطالب .. وانما الريب والشك والظن والتوهم كلها من علائق الحس وتوابع الخلقة . ولولا هذه العوارض لما اغبر وجه العقل ، ولا علاه شحوب ، ولبقى على نضرته وجماله وحسنه وبهجته .. »[2] . وقصارى القول أننا نخطىء فى تصور الله حينما نستعير من ظلام الحس ألفاظا كثيفة غليظة نصف بها الحقيقة الروحانية ، فنضع الرفيع فى موضع الوضيع ، ونخلط بين ما لا يدرك الا بالعقل وما يدخل فى باب العيان أو الحس !

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، ص ١٩٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٩١ .

على أن العقل نفسه — كما لاحظنا من قبل — عاجز عن فهم الموجود الأسمى ، لأنه كلما عرفه بالصفة بعد الصفة كان عنها أعلى ، وكلما أوضحه بالعبارة بعد العبارة ، كان عنها أخفى . وقد كان أبو سليمان المنطقى يقسم الموجودات الى أربعة أقسام : موجود خفى الذات خفى الفعل ، وموجود ظاهر الذات ظاهر الفعل ، وموجود خفى الذات ظاهر الفعل ، وموجود ظاهر الذات خفى الفعل . والأول هو البارى عز وجل ، والثانى الحرارة والبرودة وما أشبهها ، والثالث الطبيعة ، والرابع الكواكب [1] . فالموجود الأسمى — أو الله — موجود خفىّ الذات خفى الفعل ، بمعنى أنه فوق كل ما يمكن أن يرقى اليه العقل ، فذاته محجوبة عنا ، وفعله مستغلق علينا . وهذا ما عبر عنه التوحيدى بعبارته الصوفية الجميلة عندما راح يقول : « ان الأذهان غلظت عنه ، والعقول خاست (لعلها خسأت) دونه ، ولم يزده الاعراب الا عجمة ، ولا الانارة الا ظلمة ، ولا التشعيب الا ثلمة ، ولا الكشف الا تغطية ، ولا التبصير الا تعمية . وهذا لأن الحق (أى الله) غار فى هذا الوقت أن تكون أسراره مبتذلة وأسبابه منتحلة ، وله فى كل وقت تدبير لا يحاط به ، ولا يطلع على غيبه .. الخ »[2] .

٣٢ — وحينما تجرى على قلم التوحيدى عبارة « التدبير الالهى » ، فقد يقع فى ظن البعض أنه ينسب الى الله مقصدا شبيها

---

(١) « المقابسات » : مقابسة رقم ٨٧ (ص ٢٩٢) فى مناظرة منامية بين أبى سليمان وابن العميد .

(٢) « الاشارات الالهية » : ص ١٣٧ .

بمقاصدنا ، أو أغراضا شبيهة بأغراضنا . ولكن الظاهر أن أبا حيان كان يميل الى تنزيه الله عن كل غرض أو مقصد ، بدليل أننا نراه ينقل عن النوشجانى قوله بأن الفاعل الأول يفعل ما يفعل بغير قصد ولا روية ولا اختيار ولا غرض ! والواقع أن الغرض ، والمراد ، والاختيار ، والروية ، والعزيمة ، والمعالجة ، والمباشرة ، والمزاولة ، والمحاولة ، وغير ذلك ، انما هى جميعا أوصاف بشرية دخلت أفعالنا لعجزنا ، وقصورنا ، وانحطاطنا ، وضعفنا ، وتهافتنا ، وتحولنا ، وتبدلنا ، وسيلاننا .. الخ . وأما « البارى الحق الذى هو واهب كل كامل كماله ، وجابر كل ناقص نقصه ، فهو علىّ عن الأغراض والعلل والمسالك » (١) . ولئن كنا قد اتفقنا على نعت الله بالحكمة ، ووصفه بالتدبير ، الا أن الحكمة الالهية لا يمكن أن تكون مشوبة بأى نقص ، كما أن التدبير الالهى لا يمكن أن يكون على غرار التدبير البشرى الناقص . وهذا هو السبب فى أن بعضا من المفكرين قد آثروا التخلى عن استعمال أمثال هـذه الصفات التى لا تخلو من نقص عند الحديث عن الذات الالهية ، خصوصا وأنها تنطوى أيضا على معانى التغير والتبدل والتطور والاستحالة !

والنوشجانى يقرر أن من بين أفعالنا البشرية ما يَبْدُر فى بعض الزمان من غير قصد مفروض ، ولا مراد متوجه ، ومع ذلك فانه قد يشتمل على النظم والاتقان ، والصواب والاحكام ، والمواءمة

(١) « المقابسات » : م ٢٩ ، ص ١٨٣ .

والملاءمة ، حتى اننا لنتعجب من أنفسنا غاية التعجب ! وهناك أفعال أخرى نأتيها بعد روية ، ونحققها بعد تدبر ، ولكنها مع ذلك لا تجيء على ما كنا نريد لها من النظام ، بل تبعد تماما عن جادة الحق ، وتحيد عن سنن الغاية . والنوع الأول من الأفعال انما هو ذلك الذى يليق بالفاعل الأول ، لأن أفعاله تجيء مكتملة، دون جهد أو قسر ، ودون تكلف أو تعسف ، ودون عزم مستحكم أو قصد متقدم . « والذى كان منا فى الفينة بعد الفينة ، والفرط بعد الفرط ، هو الذى يكون من الله على الديمومة والسرمدية ، على هيئة أشرف مما يعتاد ويستأنف » . ومعنى هذا أن الفاعل الأول لا يفعل ما يفعل بقصد أو روية أو اختيار أو غرض أو توجه أو عزيمة ، وانما هو يفعل ما يفعل بلا تقدمة ولا علة ولا روية ولا ضرورة ولا قصد ولا تدبر ! واذا كانت عقولنا تأبى الا أن تنسب الى الله أمثال هذه الصفات ، فما ذلك الا لأننا نريد أن نعير الذات الالهية أشرف قوانا ، وكأننا نخشى ألا يكون الله على صورتنا ومثالنا ! وأما اذا عرفنا أننا احتجنا للقصد والروية والغرض والارادة ، نظرا لما فى قدرتنا من نقص ، أمكننا أن نفهم كيف أن الذات الالهية فى غنى عن تلك القوى التى نعيرها لها اعارة ! [1] وأبو حيان يعرب فى ختام حديثه عن اقتناعه بكلام النوشجانى ، وذلك لأنه يرى فى نسبة أمثال هذه الصفات الى الذات الالهية نزولا بها الى مرتبة الانفعال ، فى حين أن الله عنده هو الموجود بالفعل دائما من غير أن يشوبه شيء من القوة !

(١) المرجع السابق : ص ١٨٥ .

٣٣ — والتوحيدى أعلم الناس بسمو متن التوحيد ، فاننا نراه يناجى الله تارة قائلا : « أنت أنت لاشىء غيرك ! الاشارة اليك باللسان نقص وعجز ، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز »[١]، ونراه تارة أخرى يخاطب أخاه الانسان فيقول : « اذا سما بك العز الى علياء التوحيد ، فتقدس قبل ذلك عن كل ما له رسم فى الكون ، وأثر فى الحس ، وبيان فى العيان »[٢] . ويعود التوحيدى الى هذا المعنى فى موضع آخر فيحذر الانسان من نعت الله بحسب ما يستشعره منه ، « وهو من دونه قربا ودنوا ، ووصفه قائسا الى خلقه ، وهو من ورائه بعدا وعلوا . وليس القرب والبعد هاهنا محمولين على رسم شاهدك ، وجارى عادتك ، ومعروف استعمالك ، لكنهما منسوبان اليك بحكم الاصطلاح والاتفاق ، ومنفيان عنه بحق البشرية والاستحقاق . فاياك أن تقف مع اللفظ القصير فتسحر به عن المعنى العريض ، فان اللفظ للعامة والمعنى للخاصة ، وما يرتقى عنهما فهو سبحات الالهية ونفحات الربوبية .. الخ »[٣] .

وهذه التفرقة الواضحة التى يقيمها أبو حيان بين ايمان العامة وايمان الخاصة هى ما عبر عنه بوضوح حينما قال فى تعريفه للتوحيد انه « اعتراف النفس بالواحد لوجدانها اياه واحدا من حيث هو واحد ، لا من حيث قيل انه واحد . وهذا هو الحد

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١٦٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٥٤ .
(٣) المرجع السابق : ص ٣٦٠ .

بين توحيد الجمهور بالتقليد وبين توحيد الخاصة بالتحقيق . فأما اعتراف اللسان فهو نائب عن اعتراف النفس ، اذا كانت هذه النيابة على حد الكمال ، ولم تكن تلقينا من عامة الناس » [١] . والتوحيدى هنا يربط ايمان العامة بالتقليد ، بينما نراه يربط ايمان الخاصة بالتحقيق ، فيقيم بذلك الدليل على أن توحيد الخاصة أكثر صفاء فى نظره من توحيد العامة . « وليس معنى قولنا وحد فلان أنه قال هو واحد ، فان هذا مفهوم العامة ، لا معقول الخاصة ، بل معنى قولنا « وحّد » أى عرفه واحدا ، وعلمه واحدا ، وأثبته واحدا ، ووجده واحدا ، لا أنه نفى عنه الثانى والثالث فصاعدا ! وكيف ذلك ، ولا ثانى له فينفى ، ولكن لأنه واحد وحده ، بل هو وحده واحد ، لا على سبيل تنسيق العبارة على عادة أصحاب اللفظ ، ولا على تعقيب يقتضيه الف أكثر الخلق ، بل على لحظ ذات لا شوب فيها ، وتجريد انية لا نعت لها ، واشارة الى هوية لا عبارة عنها » [٢] . وواضح من هذا النص أن التوحيدى يربط مفهوم « التوحيد » بمفهوم « التنزيه » ، ان لم نقل بأنه يلحقه بمفهوم « التعطيل » الذى يقوم على تجريد الذات الالهية من سائر الصفات .

ويتساءل التوحيدى فى احدى مقابساته عن السبب فى أن التوحيد فى الشريعة لم يَصْفُ من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ ، كما صفا فى الفلسفة ، بدليل أننا نجد لدى جماعات المؤمنين من

(١) « المقابسات » م ١٠٦ ، ص ٣٦٥ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣٦٦ .

عامة الناس التشبيه الفاحش ، والاشارة الواضحة ، والعبارة الفاضحة ! وهو يورد لنا — فى هــذا المقام — اجابة صريحة لأستاذه أبى سليمان المنطقى يفهم منها أن الكلام الموجــه الى الخاصة والعامة لابد من أن ينطوى مرة على الرمز والتعريض ، ومرة على الكناية والمثل ، فيكون تارة موجزا ، وتارة مبسوطا ، ويكون آنا قائما على الاشارة الخفية ، وآنا مستقصى بالايضاح والافصاح . وحسبنا أن ننظر الى ما جاء به الشرع ، لكى نتحقق من أن الخاصة تجد فيه اشارة تشفيها ، كما أن العامة تجد فيه عبارة تكفيها .. [1] هذا الى أننا لو عدنا الى كلام الأوائل فى التوحيد ، لوجدناه كلاما متقاربا لا يخلو من شوائب الظنون ، مما يدل على أن ما ينطق به الناموس قريب مما يسنح فى النفوس.. ولو كان لنا أن نخلص التوحيد من شتى مظاهر الكدر ، وكافة شوائب الظن ، لكان فى وسعنا أن نقول مع القائل : « ان حاولت وصفه (أى وصف الله) فات فوتا بعيدا ، وان أزمعت جحوده بان فيك موجودا ومشهودا » [2] .

والظاهر أن التوحيدى كان بصيرا بخطورة أمثال هــذه الأقاويل ، فاننا نراه يعقب على المقابسة التى دارت حول سبب عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون بقــوله : « .. وكان ذيل الكلام أطول من هذا فشمرته خوفا من جنــاية اللسان فى الحكاية ، ونزوة القلم فى الكتابة ، وايثارا للحيطة

(١) المرجع السابق : م ٦٣ ، ص ٢٥٧ .
(٢) « المقابسات » : م ٦٣ : ص ٢٥٩ .

فيما يجب على الانسان اذا نشر حديثا ، وروى خبرا ، وأثار دفينا ، وأوضح مكنونا ؛ خاصة اذا كان ذلك فى شىء غامض ، ومعنى عويص ، ولفظ مشترك ، وغرض متوزع ، ينبو عنه كل قول فان ، ويتجافى عنه كل نازع وان أغرق » [1] . وواضح من هذا النص أن أبا حيان قد أمسك عن الاسترسال فى شرح مذهبه فى التوحيد ، مخافة أن يرميه بعض الناس بالكفر والزندقة ، جريا على عادتهم فى تكفير معظم القائلين بالتعطيل . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الأديب اللغوى ابن فارس اتهم التوحيدى بالكفر والزندقة ، بحجة أنه كان قليل الدين والورع ، وأنه جاهر بالبهتان والقذف ، وأنه تعرض لأمور جسام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل [2] . ثم جاء ابن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ) فقال : « زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندى ، والتوحيدى ، وأبو العلاء المعرى . وشرهم على الاسلام أبو حيان : لأنهما صرّحا ، وهو مجمج ، ولم يصرح » [3] .

٣٤ — وقد يعجب المرء كيف يتهم صاحب « الاشارات الالهية » بالكفر والزندقة ، وهو الذى بلغ فى هذه المناجيات الصوفيّة الرائعة ذروة الايمان ! ولكن الظاهر أن هذا الاتهام لم يستند الى كتاب « الاشارات » ، وانما كان يستند الى كتاب

(١) المقابسة رقم ٦٣ : ص ٢٥٩ .
(٢) أوردها السبكى نقلا عن « الخريدة والفريدة » لابن فارس (المتوفى حوالى ٣٩١ هـ) .
(٣) تاج الدين عبد الوهاب السبكى : « طبقات الشافعية » ، الجزء الرابع : ص ٣ .

آخر للتوحيدى ، ألا وهو كتاب « الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى » . ويميل بعض المؤرخين الى القول بأن أبا حيان حاكى فى هذا الكتاب الحسين بن منصور الحلاج ، فذهب الى أن أعمال القلوب فوق فرائض السنة ، فضلا عن أنه اتجه نحو القول بنوع من « وحدة الوجود » ، مما سهل على خصومه اتهامه بالكفر والزندقة . وربما وجد الخصوم فى بعض عبارات التوحيدى الواردة بالمقابسات ما يوحى بوحدة الوجود ، فاننا نراه — مثلا — يناجى الله فيقول : « اللهم طهر قلوبنا من ضروب الفساد ، وحبب الى أنفسنا طرائق الرشاد ، وكن لنا دليلا ، وبنجاتنا كفيلا ، بمنك وجودك اللذين ما خلا منهما شىء من خلقك العلوىّ والسفلىّ ، ولا فاتنا شىء من صنعك الجلىّ والخفىّ ، يا من الكل به واحد ، وهو فى الكل موجود »[1] . وكان الكثير من أهل السنة يبغضون الصوفية ، فوجدوا فى تصوف أبى حيان ذريعة كافية لالحاقه بزمرة الزنادقة ، خصوصا وأن الكثير من عباراته الصوفية المستغلقة قد بدت لهم عبارات منافية للشرع ، خارجة على أصول التوحيد ! وهذه الأسباب جميعا هى التى حدت ببعض مؤرخى الفكر الاسلامى الى اتهام أبى حيان التوحيدى بالكفر والزندقة وسوء الاعتقاد ، وهو القائل بأنه « الى التوحيد تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة ، وأبوابها المختلفة ، وطرقها المتشعبة ! » .

(١) « المقابسات » : م ١٩ : ص ١٦٥ .

على أننا نجد لدى أبى حيان معنى آخر لكلمة « التوحيد » لعله هو السبب المباشر فى اتهامه بالكفر والزندقة . فالتوحيدى — مثلا — يوجه الى مسكويه سؤالا يقول فيه : « ما الذى حرك الزنديق والدهرى على الخير ، وايثار الجميل ، وأداء الأمانة ، ومواصلة البر ، ورحمة المبتلى ، ومعونة الصريخ ، ومغوثة الملتجىء اليه ، والشاكى بين يديه ؟ هذا وهو لا يرجو ثوابا ، ولا ينتظر مآبا ، ولا يخاف حسابا . أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة ، والخصال المحمودة ، رغبته فى الشكر ، وتبرؤه من القرْف ؛ وخوفه من السيف ؟ (ولكنه) قد يفعل هذه فى أوقات لا يظن به التوقى ، ولا اجتلاب الشكر ، وما ذاك الا لخفية فى النفس ، وسر مع العقل . فهل فى هذه الأمور ما يشير الى توحيد الله تبارك وتعالى ؟ »[1] . وواضح من هذا السؤال أن أبا حيان ينسب الى الزنديق والدهرى ضربا من الايمان العقلى ، وكأن فى أفعالهما ما يشهد بأن ما يسنح فى النفوس قريب مما ينطق به الناموس ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن أبا حيان قد أخذ عن أستاذه أبى سليمان القول بوجود ضرب من « التوحيد » العقلى المنزه عن شوائب الظنون فى بعض ما جادت به قرائح الأوائل . ولعل هذا هو السبب فى أننا نراه يناجى الله — حتى فى الاشارات الالهية — فيقول : « يا ولى النعم ، ويا محرك الهمم ، ويا واهب القسم ، ويا مذكورا بالكرم ، ويا معروفا عند جميع الأمم ، ويا موجودا على بعد وموجودا على

(١) « الهوامل والشوامل » : م ٧٧ ص ١٩٢ .

أمم ، ويا مناجى بصنوف الكلم ، ويا معبودا على القدم ، ويا منشئا من العدم ، ويا جاعلا من شئت كالعلم ، ويا من « علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » ، جد علينا بنا ، اهدنا الينا ، وأوضحنا لنا .. الخ » [1] وقوله « معروفا عند جميع الأمم » مأخوذ من الكتاب المقدس ، وهو شاهد على اعتراف التوحيدى بأن الايمان بالله حقيقة مسلم بها من قبل الجميع ، وان اختلفت المذاهب والعقائد فى وصف الذات الالهية ، وتحديد علاقات الخالق بالمخلوق .

وأغلب الظن عندنا أن التوحيدى قد فطن الى ما فى عقيدة « التوحيد » من أسرار خفية تحار فيها العقول ، وتتيه فيها الأفكار ، ومن ثم فاننا نراه يقول : « هيهات ! هيهات ! اشتد اللغط ، وكثر الغلط ، ورجع كل الى الشطط ، وفات الله الفهم والفاهم ، والوهم والواهم ، وبقى مع الخلق علم مختلف فيه ، وجهل مصطلح عليه ، وأمر قد تبرم به ، ونهى قد ضجر منه ، وحاجة فاضحة ، وحجة داحضة ، وقول مزوق ، ولفظ منمق ، وظاهر ملفق ، وباطن ممزق .. » [2] . ويعود أبو حيان الى هذا المعنى فى « الاشارات » فيقول : « هيهات ! ضاق اللفظ ، واتسع المعنى ، وانخرق المراد ، وتاه الوهم ، وحار العقل .. الخ » [3] . وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — انما تدلنا على أن أبا حيان

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١٤١ .
(٢) « الهوامل والشوامل » : م ١٦ ، ص ٥٦ .
(٣) « الاشارات الالهية » : ص ١٥٦ — ١٥٧ .

قد انتهى من دراسته لعقيدة « التوحيد » الى الاعتراف بأن الذات الالهية هى بمنزلة عين الشمس : كلما ازددت اليها نظرا ازددت عشاء ! واذا لم يكن فى استطاعة الفكر البشرى أن يحدق فى شمس « الحقيقة الالهية » ، فان فى استطاعته — على الأقل — أن يستقصى أحوال المخلوقات ، وأن يستقرىء أنواع المذاهب والمقالات . وهنا يجىء « التفاوت » فيكون بمثابة حافز الى التساؤل ، اذ يعجب المفكر كيف وقع الاختلاف بين الناس فى كل ما اعتبروه حقا ، وما ظنوه باطلا ، فصار الجواب عند بعضهم مخالفا للجواب عند غيرهم ، فى حين أن الحق واحد وليس مختلفا فى نفسه . وهذا ما سنحاول الكشف عنه فى دراستنا لفلسفة التوحيدى التساؤلية ونظريته الخاصة فى الحق والباطل .

الفصل الخامس

التوحيدى فيلسوف التساؤل

٣٥ — رأينا كيف تتلمذ أبو حيان التوحيدى على أستاذ فذ من أساتذة الفكر الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، ألا وهو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى (المتوفى حوالى عام ٣٩١ هـ) . وقد اشتهر السجستانى ببراعته فى الجدل، والمامه الواسع بأمهات الكتب اليونانية ، وقدرته الهائلة على تحديد معانى الألفاظ وشرح المفاهيم الفلسفية ، فليس بدعا أن نجد أبا حيان يصفه بقوله : « انه أدق المفكرين نظرا ، وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر .. »(١) . وقد أكثر التوحيدى فى كتبه من الاشارة الى مجالس أبى سليمان ، كما بيّن لنا كيف كانت هذه المجالس بمثابة « ندوات فلسفية » كان الناس يتلاقون فيها من كل طائفة : لا يسألهم سائل عن بلادهم ولا عن مللهم ، بل يحاول كل منهم أن يدلى برأيه ، ويؤمن كلهم بأن فى كل رأى نصيبا من الصحة .

---

(١) أبو حيان التوحيدى : «الامتاع والمؤانسة» ، الجزء الأول، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، ١٩٣٩ ، ص ٣٣ .

ولكن المستشرق الهولندى « دى بور » قد وصف جماعة السجستانى بأنها كانت تتلاعب بالألفاظ والمعانى ، وأنها لم تسهم الى حد كبير فى تقدم الفلسفة فى الاسلام (١) . — ومثل هذا الحكم ان دل على شىء ، فانما يدل على أن الكثيرين من المشتغلين بالدراسات الاسلامية لم يفطنوا الى أهمية الدور الحضارى الذى اضطلعت به جماعة « الأدباء الفلاسفة » أو « الفلاسفة الأدباء » فى صميم الحياة العقلية الاسلامية ، بدليل أنهم قد ظنوا أن الفلسفة قد استحالت على يد هذه الجماعة الى مجرد « موضوع للمهارة فى الجدل » . ولكننا لو دققنا النظر الى كتب أبى حيان ، لاستطعنا أن ندرك كيف عمل هذا المفكر (وغيره من جماعة الفلاسفة الأدباء) على النزول بالفلسفة الى مستوى الجمهور ، ونشر الوعى الفلسفى بين جمهرة العامة والخاصة سواء بسواء . ومن هنا فقد بذل التوحيدى جهدا مشكورا فى سبيل العمل على اثارة « الدهشة » فى أذهان الناس ، وتحويل التفلسف الى « عملية تساؤلية » تقوم على طرح المشكلات واثارة الشبهات . والمتأمل فى كتاب « الهوامل والشوامل » ، أو فى كتاب « الامتاع والمؤانسة » ، أو فى كتاب « المقابسات » ، أو فى غيرها من كتب التوحيدى ، قلما يلتقى بأجوبة شافية ، أو حلول جاهزة ، بل هو غالبا ما يلتقى بجمهرة من المسائل والمشاكل « التى لا توجد

---

(١) دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريده ١٩٣٨ ، ص ١٥٦/١٥٧ .

الا متلابسة ومتداخلة » (على حد تعبير التوحيدى نفسه) [1] . واذا كنا قد أطلقنا على أبى حيان اسم « فيلسوف التساؤل » ، فذلك لأننا قد وجدنا عنده « روحا تساؤلية » تعشق الجدل ، ولا تكاد تكف عن اثارة السؤال تلو السؤال . وقد لا نجانب الصواب اذا قلنا ان أبا حيان التوحيدى هو أعظم مفكر اسلامى استطاع فى القرن الرابع الهجرى أن يحيل التراث الفلسفى الى ثقافة حية نامية متطورة ، وأن يقدم لنا — فى مجال الفكر والمعرفة — لدوات ثقافية قد لا تقل روعة وامتاعا عن أقاصيص « ألف ليلة وليلة » ! وليس من قبيل الصدفة أن تكون عقلية التوحيدى عقلية موسوعية تجول وتصول بحرية فى ميادين الأدب والفقه والنحو والكلام والفلسفة والتصوف ، فان من طبيعة « الروح التساؤلية » أن تكون روحا مرنة ترفض « التمذهب » وتجزع من «التقوقع» ! وليس من قبيل الصدفة أيضا أن نجد لدى التوحيدى حشدا من الآراء المتعارضة والمذاهب المتناقضة : فان من طبيعة « الروح التساؤلية » أن تنشد المعرفة أنّى وجدتها ، وأن تبحث عن « الحقيقة » دائما ، دون أن تزعم لنفسها يوما أنها قد استطاعت أن تقبض عليها بجمع يديها !

٣٦ — ولعل أول ما يستوقفنا فى نزعة التوحيدى التساؤلية انما هو نظرتها الخاصة الى « الحق والباطل » . وهنا نجد أبا حيان يروى على لسان سيدنا على بن أبى طالب — كرم الله وجهه —

(١) أبو حيان التوحيدى : « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ١٩٤٤ ، ص ٩٨ .

أنه قال : « ان الحق لو جاء محضا ، لما اختلف فيه ذو حجا ، وان الباطل لو جاء محضا ، لما اختلف فيه ذو حجا ، ولكن أخذ ضغث من هذا ، وضغث من هذا [1] ..وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل » [2] . وتعليق التوحيدى على هـذا القول المنسوب الى الامام علىّ انما يدلنا دلالة واضحة على أن فيلسوفنا كان يميل الى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون وقفا على قوم ، كما أن الباطل لا يمكن أن يكون حليفا لقوم ، وانما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب ، ومن الباطل بنصيب . وقد تتصارع الآراء والمذاهب ، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالا خفيا أو رابطة ضمنية تجمع بين كل تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة . ولعل هذا ما أراد التوحيدى أن يعبر عنه حينما أورد لنا فى احـدى مقابساته مقالة لأفلاطون جاء فيها « أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطأوه فى كل وجوهه ، بل أصاب منه كل انسان جهة . ومثال ذلك عميان انطلقوا الى فيل ، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه ، فجسها بيده ، ومثلها فى نفسه ؛ فأخبر الذى مس رجل الفيل أن خلقته طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة ، وجذع النخلة . وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة . وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدّى بعض ما أدرك ؛ وكل

(١) الضغث من الشىء : القطعة والطائفة منه .

(٢) أبو حيان التوحيدى : « البصائر والذخائر » ، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، ص ٣٢ .

ما يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر الى الصدق كيف جمعهم ، وانظر الى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم » (١) .

ولم يجانب التوحيدى الصواب فيما ذهب اليه من « نسبية المعرفة » : فان من طبيعة كل مفكر بشرى أن يقصر نظره على ناحية واحدة — دون سواها — من نواحى الوجود ، ومن ثم فانه قلما يصيب من الحقيقة أكثر من جهة ، بينما تفوته منها جهات أخرى فطن اليها غيره . والذى يحدث فى كثير من الأحيان أن الجهة التى يصيبها المفكر الواحد قد تكون مغايرة لما يصيبه غيره من المفكرين ، فينشأ من ذلك الاختلاف والتنازع . والحال هنا فى التفكير كالحال فى الابصار : فان المنظر الطبيعى الواحد ليختلف أشد الاختلاف تبعا للجهة التى ينظر منها الانسان اليه ، حتى انك لترى صورتين قد أخذتا لمنظر واحد بعينه ، فتتوهم أنهما تمثلان منظرين مختلفين ، وما هما الا صورتان قد التقطتا من جهتين مختلفتين لمشهد واحد بعينه ! والفلاسفة أيضا ينظرون الى الحقيقة من « زوايا » مختلفة ، أو من « وجهات نظر » متباينة ، فليس بدعا أن تجىء نظراتهم مختلفة متباينة ، وما هى فى الواقع سوى «روايات» مختلفة لحقيقة واحدة ، أو «شهادات» متعددة لذلك « الكل » الشامل الذى يفلت من كل تحديد ، ويند عن كل استيعاب . وكأننا بالتوحيدى يريد أن يقول لنا :

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، تحقيق حسن السندوبى ، ص ٢٥٩ (المقابسة رقم ٦٤) .

ان كل نظرة فلسفية لا تخرج عن كونها وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص ، فلا بد من ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى ، حتى يتكون من ارتباطها جميعا ما يشبه « الحقيقة » . وما دمنا جميعا بشرا جزئيين متناهين ، فلن تكون هناك بالنسبة الينا « حقيقة مطلقة » ، بل ستظل حقيقتنا دائما أبدا جزئية ، نسبية ، متناهية ، على صورتنا ومثالنا ، وسيظل الفيلسوف مجرد « شاهد » ينطق بلسان تجربة بشرية قاصرة محدودة(١) .

ويسوق لنا التوحيدى فى موضع آخر مثالا جزئيا يدلل به على صحة نظريته فى « الحق والباطل » ، فنراه يروى أن أبا الدرداء قد قال يوما : « أحب ثلاثة لا يحبهن غيرى : أحب المرض تكفيرا لخطيئتى ، وأحب الفقر تواضعا لربى ، وأحب الموت اشتياقا الى ربى » .. ثم يعقب أبو حيان على هذه المقالة فيقول ان ابن سيرين عارضها بقوله : « لكنى لا أحب واحدة من الثلاثة: أما الفقر فوالله للغنى أحب الىّ منه ، لأن الغنى به يوصل الرحم ، ويحج البيت ، وتعتق الرقاب ، وتبسط اليد الى الصدقة . وأما المرض فوالله لأن أعافى فأشكر ، أحب الى من أن أبتلى فأصبر . وأما الموت فما يمنعنا من حبه الا ما قدمناه وسلف من أعمالنا ، فنستغفر الله عز وجل »(٢) . ثم يعلق أبو حيان على هاتين المقالتين المتعارضتين ، لكى يبين لنا كيف أن كلا الرأيين صحيح من وجهة

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٢ ، ص ١٢ - ١٣ .

(٢) « البصائر والذخائر » ص ٢١١ - ٢١٢ .

نظر صاحبه ، فنراه يقول : « انظر بالله الى خروج ابن سيرين من كل ما دخل فيه أبو الدرداء ، حتى كأن الصدق فيما جلبه أبين ، والبرهان على ما قاله أقرب . ولولا أن الطرق الى الله مختلفة ، ما عرض هذا الرأى للأول ، ولا عارضه هذا الثانى » (١). وهذا التعليق دليل قاطع على اقتناع التوحيدى بتعدد السبل المؤدية الى الحق ، وتنوع الزوايا التى يمكن النظر منها الى الحق. وما دامت « النقب كثيرة ، والعروس واحدة » — كما قال أحد مشايخ الصوفية — فقد ارتفع التناقض ، وسقط التنافى ! (٢) .

٣٧ — ولا يقتصر التوحيدى على القول بأن « الحقيقة » لم تكن فى يوم من الأيام وقفا على مذهب بعينه ، بل نحن نراه أيضا يدعو الى « التسامح المذهبى » و « التواصل الفكرى » : ما دامت الحقيقة قد كانت دائما أبدا موزعة (بالأكثر والأقل) بين شتى المذاهب . وحينما يقول أبو حيان : « ان النفوس تتقادح ، والعقول تتلاقح ، والألسنة تتفاتح » ، فهو يعنى بذلك أن تاريخ الفكر ليس فى جوهره سوى شبكة من العلاقات الفكرية والمطارحات العقلية ، وكأن حكماء العصور المختلفة يتبادلون الآراء ، ويتقارعون بالحجج ! والتوحيدى يعترف فى كثير من المواضع بأن « الاختلاف » أو « التباين » ضرورة تفرضها على الناس طبائعهم المختلفة ، وعقولهم المتفاوتة ، ونظراتهم المتباينة ، ولكنه ينادى بأن هذا « الاختلاف » لا يمنع تاريخ

(١) « البصائر والذخائر » : ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(٢) « المقابسات » : ص ٢٠٠ .

الفكر الفلسفى من أن يكون بمثابة ندوة كبرى يتحقق عن طريقها ضرب من « التعايش الفكرى » بين فلاسفة الماضى وفلاسفة الحاضر ، أو بين أصحاب المذاهب المختلفة فى العصر الواحد ..

والواقع — كما يقول أبو حيان — أنه « لما كانت المذاهب نتائج الآراء ، والآراء ثمرات العقول ، والعقول منائح الله للعباد ، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر ، وبالكمال والنقص ، وبالقلة والكثرة ، وبالخفاء والوضوح ، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى الاختلاف والافتراق »[1] . ولكن هذا الاختلاف نفسه لابد من أن يكون بمثابة حافز لأصحاب المذاهب المختلفة على الجدال والحوار والاتصال . ومهما أغلق الفيلسوف بابه على نفسه ، فان فلسفته لا يمكن أن تجىء بمثابة مناجاة لنفسه ، أو حوار للذات مع الذات ! ولم يكن فى وسع التوحيدى أن يقبل فكرة انطواء المفكر على نفسه ، أو انغلاق المذهب على ذاته ، وهو الذى عاش طوال حياته يسائل المفكرين ، ويأخذ عنهم ، ويقتبس منهم ، ويضارب آراءهم بعضها بالبعض الآخر .. الخ . فليس بدعا اذن أن نراه ينقل عن أبى سليمان المنطقى ، وأبى سعيد السيرافى ، وأبى اسحق الصابى ، ويحيى بن عدى ، وأبى زكريا الصيمرى ، وأبى اسحق ابراهيم بن عيسى النصيبى وغيرهم .. وهو لم يكن يرى مانعا فى الأخذ عن كل هؤلاء — وغيرهم كثير — لأنه كان يرى فى « الاختلاف » مظهرا من

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

مظاهر خصوبة الفكر البشرى ، خصوصا وأن الطبيعة نفسها هى التى عملت على تباين الناس فى المذاهب والمقالات والآراء والنحل. وأبو حيان يروى عن أستاذه أبى سليمان أنه قال : « ان كل أحد ينتحل ما شاكله مزاجه ، ونبض عليه عرقه ، ونزع اليه شوطه ، وعجن به طينه ، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه »[1] ومعنى هذا القول أن المذاهب الفكرية ذات صلة وثيقة بأمزجة أصحابها ، فهى انعكاس لطبيعة تكوينهم ، أو هى فى جوهرها وليدة نفسياتهم الخاصة . ولكن هذا لا يمنع الفلسفة من أن تكون حوارا بين أصحاب هذه الأمزجة المختلفة ، أو جدالا بين أهل تلك الطبائع المتباينة ؛ وهذا الحوار الممتع — أو ذلك الجدال الشيق — هو ما حاول أبو حيان أن يسجل لنا طرفا منه فى « مقابساته » ، وفى ليالى « الامتاع والمؤانسة » ، وفى « الهوامل والشوامل » — على صورة أسئلة وأجوبة بينه وبين مسكويه .

والتوحيدى لا ينسى أن الفيلسوف تلميذ قبل أن يكون أستاذا ، فهو يعلم حق العلم أن تفكير كل فيلسوف انما هو فى الأصل مجرد رجع أو اجابة أو استجابة . ولعل هذا هو السبب فى أنه كان حريصا دائما على تقديم آراء أساتذته على رأيه الخاص ، وكأنما هو مجرد تلميذ صغير ينقل عنهم ويقتبس منهم ! واذا كان الناس قد دأبوا على التنازع حول الثروة أو اللذة أو الشهرة ، فان العلم — فى رأى أبى حيان — هو الشىء الوحيد الذى

(١) « المقابسات » ص ١٥٢ (المقابسة رقم ١١) .

لا يوجب التنازع : « لأن ركية العلم [1] لا تنزح وان اختلفت عليها الدلاء ، وكثر على حافاتها الواردة » [2] . ففى ساحة العلم اذن متسع للجميع ، وفى استطاعة العلماء أن يردوا ينابيع المعرفة ، دون حاجة الى تشاحن أو تنازع أو صراع . وليس معنى هذا أن التوحيدى ينكر ما قد يقوم بين المفكرين من تعصّب أو تطاحن أو عداء ، وانما كل ما هنالك أنه يريد لهؤلاء المفكرين أن يعملوا على تحقيق ضرب من « التواصل الفكرى » بينهم بعضهم والبعض الآخر ، حتى لا تستحيل مذاهبهم الى « قواقع » صلبة متحجرة !

٣٨ — ولكن ، ليس معنى هذا — من جهة أخرى — أن يتنازل المفكر عن تلك الحقيقة التى تملأ أفقه ، أو أن ينساق وراء المعتقدات السائدة التى يأخذ بها السواد الأعظم من الناس ، وانما لابد للفيلسوف دائما من أن يتمسك بتلك الحقيقة الخاصة التى انكشفت له فى صميم تجربته ، حتى ولو كان هو وحده الذى يؤمن بها ! وما دام « الحق لا يصير حقا بكثرة معتقديه ، ولا يستحيل باطلا بقلة منتحلية ، وكذلك الباطل .. » [3] ، فليس ما يمنع الفيلسوف من أن يستمسك بالرأى الذى انكشف له صوابه ، حتى ولو علت من حوله صيحات الانكار والاستنكار ! وأبو حيان التوحيدى يهيب بكل باحث أن يعمل عقله فى دراسة ما يعرض له من مسائل ، دون الاقتصار على ترديد ما قاله الغير ،

---

(١) الركية هى البئر ذات الماء .

(٢) المرجع السابق : ص ١٦٠ (المقابسة رقم ١٧) .

(٣) « المقابسات » ، ص ١٦١ (المقابسة رقم ١٧) .

ودون الاكتفاء بمجاراة العامة من الناس فيما تدين به من معتقدات . وأما القول بأن « الأدلة متكافئة » ، بحجة أن الباطل متلبس بالحق ، والحق متلبس بالباطل ، فهذا ما يرفضه أبو حيان على الرغم من اقراره بقصور العقل البشرى عن الاحاطة بالحقيقة المطلقة . والتوحيدى يذكرنا بأن أحدا لا يستطيع أن يزعم لنفسه من سعة العقل ما يستطيع معه الكشف عن شتى أسرار الوجود ، أو الوقوف على جميع خبايا الطبيعة ، أو الالمام بكافة أحوال النفس . ودليله على ذلك « أن العقل بأسره لا يوجد فى شخص انسى ، وانما يوجد منه قسط بالأكثر والأقل ، والأشد والأضعف .. الخ » [1] . وهو يعلّل اختلاف أجوبة الفلاسفة على المسائل العلمية بارجاعه الى نقص العقل البشرى من جهة ، ونسبية الخبرات الفردية من جهة أخرى . ولكن التوحيدى — مع ذلك — يسلم بوجود « مطلق » أو « حقيقة مطلقة » : لأنه يرى أن نسبية المعرفة البشرية تفترض وجود مثل هذا « المطلق » أو مثل هذه « الحقيقة المطلقة » وهو يعبر عن هذا المعنى بوضوح حينما يقول: « ان الحق ليس مختلفا فى نفسه ، بل الناظرون اليه اقتسموا الجهات ، فقابل كل منهم من جهة ما قابله ، وأبان عنه تارة بالاشارة اليه وتارة بالعبارة عنه ، وظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن الحق ، وانما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق .. » [2] .

وقد روى لنا التوحيدى فى أحد المواضع مناقشة دارت بينه

(١) المرجع السابق : ص ٢٣٥ (مقابسة رقم ٥٤) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ (المقابسة رقم ٥٣) .

وبين ابن البقال حول تكافؤ الأدلة ، فقال لنا انه ساءل هذا الرجل يوما « لِم ملت الى هذا المذهب ؟ » ، فكان جوابه : « لأنى وجدت الأدلة متدافعة فى أنفسها ، ورأيت أصحابها يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين يغشون النقد لينفق عندهم ، وتدور المغالطة بينهم » . وعندئذ قال له أبو حيان : « أما تعرف أن الحق حق والباطل باطل ؟ » ، فأجاب الرجل : « بلى ، ولكن لا يتبين أحدهما من الآخر ! » . قال أبو حيان : « أفلأنه لا يتبين لك الحق من الباطل ، تعتقد أن الحق باطل وأن الباطل حق ؟ » قال الرجل : « لا أجىء الى حق أعرفه بعينه ، فأعتقد أنه باطل ، ولا أجىء الى باطل بعينه فأعتقد أنه حق . ولكن ، لما التبس الحق بالباطل ، والباطل بالحق ، قلت ان الأدلة لهما وعليهما متكافئة ، وانها موقوفة على حذق الحاذق فى نصرته ، وضعف الضعيف فى الذّب عنه » . قال أبو حيان : « فكأنك قد رجعت عن اعترافك بالحق أنه حق ، وبالباطل أنه باطل » . قال ابن البقال : « ما رجعت ! » قال أبو حيان : « فكأنك تدعى الحق حقا جملة ، والباطل باطلا جملة ، من غير أن تميّز بالتفصيل » . قال : « كذا هو » . قال التوحيدى : « فما نفعك بالاعتراف بالحق وأنه متميز عن الباطل فى الأصل ، وأنت لا تميز بينهما فى التفصيل ؟ » . قال : « والله ما أدرى ما نفعى منه » ! قال أبو حيان : « فلم لا تقول : الرأى أن أقف فلا أحكم على الأدلة بالتكافؤ ، لأن الباطل لا يقاوم الحق ، والحق لا يتشبه بالباطل ، الى أن يفتح الله بصرى فأرى

الحق حقا فى التفصيل ، والباطل باطلا على التحصيل ، كما رأيتهما فى الجملة ، وأن الذى فتح بصرى على ذلك فى الأول هو الذى غض بصرى عنه فى الثانى ؟ » . قال ابن البقال : « ينبغى أن أنظر فيما قلت » . فقال أبو حيان : « انظر ان كان لك نظر ، ولا تتكلف النظر ما دام بك عمى أو عشا أو رمد » ! [1] وهذه القصة ان دلت على شىء فانما تدل على أن أبا حيان التوحيدى كان يضع القول بتكافؤ الأدلة أو استواء الطرفين أو عدم الاكتراث ، على قدم المساواة مع الكذب ، والتضليل ، والتمويه ، والتشويه ، وشتى ضروب الزيف الفكرى ! والواقع أنه اذا كان التفلسف ضرورة ، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى ، والمبادىء لا يمكن أن تتكافأ ، والأدلة لا يمكن أن تتعادل . ومهما كان من قصور العقل البشرى ، ونسبية المعرفة الانسانية ، فان الفيلسوف لابد من أن يدافع عن رأيه مستوحيا تلك « الحقيقة » التى يعيش لأجلها . وما دامت كل مساومة بالحقيقة انما هى خيانة لها ، فسيظل الفيلسوف هو ذلك الرجل الذى يضع نفسه فى خدمة « حقيقة » هى فى الوقت نفسه « حياة » . ولكن الفيلسوف أيضا هو الرجل الذى يحترم حق كل انسان فى التفكير ، دون أن يفرض حقيقته فرضا على الآخرين . ومن هنا فان التوحيدى يربط عملية التفلسف بفعل « الحوار » ، وكأنما هو يريد أن يقوم

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٩٠ – ١٩١ (الليلة الأربعون) .

بين المفكرين ضرب من « المواجهة الفكرية » [1] . وليس كتاب « الهوامل والشوامل » سوى صورة من صور تلك المواجهة الفكرية التى تمت بين التوحيدى ومسكويه ، فأتاحت لنا الفرصة للوقوف على ضرب من « التلاقح الفكرى » الذى طالما أشاد به أبو حيان .

٣٩ — وحسبنا أن نرجع الى تلك الأسئلة العديدة التى وجهها التوحيدى الى زميله مسكويه ، لكى تتحقق من أنه قد ربط التفلسف بالتساؤل ، فجعل من الفلسفة نزعة تساؤلية تتولد عن الدهشة ، وتقترن بالحيرة ، ولا تكاد تنفصل عن القلق . ولم يدع التوحيدى فى « الهوامل والشوامل » مسألة خلقية أو ارادية ، أو طبيعية ، أو نفسانية ، أو لغوية ، أو غير ذلك ، الا وأثارها بصراحة ووضوح ، مهتما على وجه الخصوص بحسن وضع المشكلة ، وجودة التعبير عن وجه « الاشكال » فى المسألة التى يثيرها . وعلى الرغم مما تنطوى عليه اجابات مسكويه فى بعض الأحيان من براعة منطقية ، وعمق فلسفى ، ومهارة جدلية ، الا أننا نلاحظ مع ذلك أن بعض أسئلة التوحيدى هى فى حد ذاتها أعمق من أجوبة مسكويه نفسها . وآية ذلك أن كثيرا من أسئلة أبى حيان انما يدلنا على أنه كان يعجب دائما لما اعتاد الناس أن يعتبروه عاديا مألوفا ، فضلا عن أنه كان كثيرا ما يتوقف عندما درج الناس على اغفاله أو الانصراف عنه . وهذه « الروح

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٨ — ٩ .

المتفتحة » التى تدهش لكل شىء ، وتتساءل عن كل شىء ، هى التى ولدت لدى أبى حيان الكثير من الأسئلة الطريفة ، وهى التى حدت به الى اثارة الكثير من المشكلات الفلسفية الأصيلة . وقد أصاب الفيلسوف الألمانى الكبير شوپنهاور حينما وصف هذه « الروح المتفتحة » فقال : « ان الشخص الذى يملك عقلية فلسفية حقة انما هو ذلك الذى يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية ، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدها ابتذالا .. وكلما قل حظ المرء من الذكاء ، بدا له الوجود أقل غموضا وأدنى سرية . ومعنى هذا أن كل شىء انما يبدو للرجل العادى أمرا طبيعيا يحمل فى ذاته تفسير أصله ونوعه وغايته .. »[1] فالناس مثلا قد لاحظوا فى كل زمان ومكان أن الانسان يعشق المديح ويكره الذم ، ولكن التوحيدى — دون غيره من عامة الناس — يتوقف عند قول أبى الحسن البصرى : « ذم الرجل نفسه فى العلانية مدح لها فى السر »[2] . والشخص العادى من الناس قد لا يجد أدنى صعوبة فى أن يسلم بأن « الأرواح جنود متآلفة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » ، ولكنه قلما يتساءل مع أبى حيان : « ما السبب فى تصاقب شخصين لا تشابه بينهما فى الصورة ، ولا تشاكل

(١) Schopenhauer : "Le monde comme volonté et comme représentation", tard. franç. par Burdeau, Alcan, t. II., pp. 294-295.

(٢) « البصائر والذخائر » : ص ٨٨ .

عندهما فى الخلقة ، ولا تجاور بينهما فى الدار ؟ » [1] . ونحن جميعا نعرف أن صحبة الأشرار مفسدة ، ولكننا يندر أن نتساءل عن السبب فى أن المرض يعدى ، وأن الصحة لا تعدى « وأن الشرير يؤثر فى الخيّر أسرع مما يؤثر الخير فى الشرير .. » [2] . وربما نكون قد لاحظنا فى حياتنا العادية أن لدى الانسان رغبة عارمة فى تملك ما هو محروم منه ، ونزوعا قويا نحو الحصول على ما هو فى شوق دائم اليه ، ولكننا قلما نتساءل مع التوحيدى عن « السبب فى أن احساس الانسان بألم يعتريه أشد من احساسه بعافية تكون فيه » [3] . وقد نكون على علم بوجود صلة بين ظاهرة « ترقى الذهن » و « تزايد الهم » ، ولكننا قلما نصوغ هذه الظاهرة على صورة اشكال حاد فنقول مع أبى حيـان : « ما علة كثرة غمّ من كان أعقل ، وقلة غم من كان أجهل .. فانك تجد السودان أطرب وأجهل ، والحمران أعقل وأكثر فكرا وأشد اهتماما .. » [4] . ولابد أيضا من أن نكون قد لاحظنا فى خبرتنا العادية سهولة تعرض الانسان للشكوك ، ووقوعه تحت طائلة الريب ، ولكن أبا حيان يحيل هذه الملاحظة العابرة الى اشكال فلسفى فيقول : « لم صار اليقين اذا حـدث وطـرأ لا يثبت ولا يستقر ، والشك اذا عرض أرسى وأربض ، يدلك على ذلك

(١) الهوامل والشوامل : مسألة ٤٩ ، ص ١٢٩ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٧٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٤٥ .
(٤) المرجع السابق : ص ٢١٠ .

أن الموقن بالشيء متى شككته نزا فؤاده ، وقلق به ، والشاك متى رفقت به وأرشدته ، وأهديت الحكمة اليه لا يزداد الا جموحا ، ولا ترى منه الا عتوا ونفورا » . ونحن نعرف جميعا أن العلم مكسوب ، وأننا فى حاجة الى تعلمه ، ولكننا قلما نتساءل عن سبب رغبة الانسان فى العلم ، وعن فائدة هذا العلم ، وعن غائلة الجهل ، وعن شر العلم الذى قد طبع عليه الخلق .. الخ . بل اننا قد لا نفكر أصلا فى التساؤل عن السبب فى أن الانسان محتاج الى تعلم العلم ، وغير محتاج الى تعلم الجهل ! وقد أثار التوحيدى مشكلة العلم على أعنف صورة حين كتب الى مسكويه يقول : « لا نخلو فى طلبنا لعلم شيء من أن نكون قد علمنا ذلك المطلوب ، أو لم نعلمه : فان كنا قد علمناه ، فلا وجه لطلبنا له ، والدأب من ورائه . وان كنا لا نعلمه ، فمحال أن نطلب ما لا نعلمه ، وعاد أمرنا اليه مثل الذى أبق له عبد لا يعرفه وهو يطلبه .. ! » (الهوامل والشوامل ص ٣٦٠) .. الخ .

وهناك مئات أخرى من المشكلات أثارها التوحيدى ببراعته المعهودة فى توليد الدهشة ، واشاعة روح الاستفهام . واذا كان أبو حيان فى نظرنا « فيلسوف التساؤل » بحق ، فذلك لأننا نراه يثير دائما من المشكلات ما قد يرى عامة الناس أنه لا موضع لاثارته ، فضلا عن أنه كان حريصا فى كثير من المواضع على تشكيك الناس فى صحة بعض الوقائع التى درجوا على اعتبارها عادية مألوفة . ومن هنا فاننا لا نكاد نلتقى لدى أبى حيان بأى نزوع نحو التصديق السريع ، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى

مجرد تسليم ، وانما نجده دائما يتساءل عن أصـل كل شيء ، وهويته ، وكيفيته ، وعلة وجوده . بل ان التوحيدي ليذهب الى حد أبعد من ذلك ، فنراه يتساءل عن « التساؤل » نفسه ، بدليل قوله : « لِم صارت أبواب البحث عن كل شيء موجود أربعة ، وهي : هل ، والثاني ما ، والثالث آى ، والرابع لِم ؟ »(١) وهو لا يكتفي بالتساؤل عن طبيعة « الموجود » ، بل نراه يتساءل أيضا عن طبيعة « المعدوم » ، فيقول : « ما المعدوم ؟ وكيف البحث عنه ؟ وما فائدة الاختلاف فيه ؟ (ولماذا) أطال المتكلمون الكلام فى اسمه ومعنـاه ؟ وهـل لقولهم محصـول ؟ فانى ما رأيت مسألة لا تمكن من نفسها غيرها »(٢) . ولكن المشكلة الكبرى فى رأى التوحيدى انما هى مشكلة الانسان ، وذلك لأن هـذا « العالم الأصغر » قد وسع كل مشاكل « العالم الأكبر » ، ان لم نقل مع أبى حيان بأن « أوسع من هذا الفضاء حديث الانسان، فان الانسان قد أشكل عليه الانسان »(٣) . وهكذا نرى أن التوحيدى قد قدم لنا الدليل القاطع على أن « التساؤل » عنده هو صميم عملية « التفلسف » ، ان لم نقل بأن « التساؤل » فى رأيه هو جوهر الوجود البشرى نفسه .. وسنعرض بالتفصيل — فيما بعد — لدراسة موقف أبى حيان من « الانسان » ،

---

(١) « الهوامل والشوامل » : المسألة رقم ١٥٩ ، ص ٣٤١ .
(٢) المرجع السابق : مسألة رقم ١٦٠ ، ص ٣٤٣ .
(٣) المرجع السابق : المسألة رقم ٦٨ ، ص ١٨٠ .

فحسبنا أن نقرر هنا أنه قد جعل من « الوجود البشرى » محور تساؤله ، ومدار تفلسفه .

٤٠ — وما كان للدهشة الفلسفية عند التوحيدى — وهو الأديب النحوى — أن تتوقف عند ظواهر الوجود وأحوال النفس ، بل اننا لنراها تمتد أيضا الى ظواهر اللغة وعجائب اللفظ . ولو قدر للتوحيدى أن يضع كتابا فى دراسة « الظاهرة اللغوية » ، لقدم لنا مؤلفا ممتازا فى تحليل هذه الظاهرة الانسانية التى طالما أثارت اهتمامه . ولكن التوحيدى — مع الأسف — لم يترك لنا مثل هذا الأثر وان كان قد أتحفنا — فى تضاعيف كتبه ورسائله — بالكثير من الملاحظات القيمة . وربما كان من الطريف أن نشير — فى هذا الصدد — الى أن التوحيدى مثلا يتساءل عن السبب الذى من أجله تؤنث العرب الشمس وتذكر القمر [١] كما أنه يتساءل عن السبب فى عدم وجود قياس مطرد تجرى عليه سائر قواعد اللغة [٢] ، فضلا عن أنه يتساءل عن الفرق بين الكلمة المقروءة والكلمة المسموعة ، أو الفرق بين بلاغة القلم وبلاغة اللسان [٣] . والتوحيدى — الى جانب هذا وذاك — يحاول أن يدعو الناس الى توخى الدقة فى تعبيراتهم اللفظية ، فنراه يهتم فى كثير من المناسبات بالنص على الفروق الدقيقة التى تفصل بين الكلمات المترادفة . ولا شك أن التوحيدى هنا متأثر بأستاذه

---

(١) « الهوامل والشوامل » : المسألة ١١٥ ص ٢٦٦ .

(٢) « المرجع السابق » المسألة : ١٣٢ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٣) « المرجع السابق » المسألة : ١٢٦ ص ٢٨٥ .

أبى سليمان السجستانى : فقد كان جانب كبير من تفكير هـذا الباحث المنطقى الممتاز يدور حول تحديد المعانى والتدقيق فى التمييز بينها . وأبو حيان نفسه يروى لنا — نقلا عن أستاذه أبى سليمان — أنه قال : « اذا لحظنا المعانى مختلفة ، طلبنا لها أسماء مختلفة ، ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء أو فى وصف الأشياء ، من طريق الاقناع الكافّ للجدل والتهمة ، أو من طريق البرهان القاطع بالحجة ، الرافع للشبهة ، أو من طريق التقليد الجارى على السنن والعادة »(١) . واذا كان أبو حيان حريصا كل الحرص على اتباع نصيحة أستاذه أبى سليمان ، فذلك لأنه موقن بأن جانبا كبيرا من سوء التفاهم الذى يحدث بين الناس انما يرجع الى عدم اهتمامهم بتحديد معانى ألفاظهم . وهذا هو السبب فى أننا نراه يسائل صديقه مسكويه عن الفروق القائمة بين كثير من المترادفات كالعلة والسبب ، والعجلة والسرعة ، والفرح والسرور ، والغرض والمراد ، والأمل والرجاء ، والخلاف والاختلاف ، والالف والائتلاف ، والصداقة والعلاقة ، والمحبة والشهوة .. الخ . فمن ذلك مثلا قوله : « ما السبب والعلة ؟ وما الواصل بينهما ان كان واصل ؟ وهل ينوب أحدهما عن الآخر ؟ وان كانت هناك نيابة ، أفهى فى مكان وزمان ؟ أو فى مكان دون مكان ، وزمان دون زمان ؟ .. وعلى ذكر الزمان ، هل الوقت والزمان شىء واحد ؟ والدهر والحين واحد ؟ وان كان كذا فكيف يكون شيئان شيئا ؟ وان جاز أن يكون شيئان شيئا واحدا ، هل يجوز أن يكون شىء

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

واحد شيئين اثنين ؟ .. » [1] . ومن ذلك أيضا قوله « لِم صار الرجل اذا لبس شيئا جديدا قيل له : خذ معك بعض ما لا يشاكل ما عليك ، ليكون وقاية لك ؟ ألم تكن المشاكلة مطلوبة فى كل موضع ؟ وعلى ذكر المشاكلة : ما المشاكلة ، والموافقة ، والمضارعة، والمماثلة ، والمعادلة ، والمناسبة ؟ واذا وضح الكلام فى هـذه الألفاظ ، وضح الحق أيضا فى المخالفة ، والمباينة ، والمنـافرة ، والمنابذة » [2] .

وكل هذه الأسئلة — وغيرها كثير — انما تدلنـا على أن أبا حيان مقتنع بأن وجود المترادفات فى اللغة ليس من قبيل العبث أو السرف الفكرى ، بل هو ضرورة منطقية أوجبتها الحاجة الى التمييز بين الفروق الدقيقة القائمة بين المعانى المتشابهة أو المتداخلة. ولعل هذا ما عبر عنه أبو حيان حينما قال : « انه لابد من أن يكون ثمة فرق بين اللفظتين اذا تواقعتا على معنى ، وتعاورتا غرضا .. » [3] . ولئن كان التوحيدى يعترف بأن بعض هـذه التفرقات قد لا تكون جازمة ، « ولا عن العرب العاربة مروية » ، الا أنه يرى ضرورة العمـل على تثبيتها عن طريق الاسـتعمال والاصطلاح ، حتى يتسنى للباحثين التزام الدقة فى مناقشاتهم ومطارحاتهم . ومن هنا فقد اهتم التوحيدى فى معظم مصنفاته بتحديد معانى الألفاظ تحديدا دقيقا ، وتمييز الفوارق الصغيرة

---

(١) « الهوامل والشوامل » : ص ٢٥ .

(٢) « الهوامل والشوامل » : ص ٨٨ .

(٣) المرجع السابق : ــ المسألة الأولى ، ص ٥ .

التى تفصل أحيانا بين بعض الكلمات المترادفة أو المعانى المتشابهة. ولعل من هذا القبيل مثلا ما فعله أديبنا الفيلسوف فى كتابه المسمى « رسالة الحياة » حيث نراه يقيم تفرقات هامة بين الحياة والبقاء والعيش فيقول : « ان البقاء أعم من الحياة ، لأنا نقول فى الحى باق ، وفى غير الحى أيضا نقول : باق ؛ والحياة أدخل فى الحس لأنها أعلق بالحركة ، والباقى قد يكون بحركة أو بغير حركة ؛ فأما العيش فانه أشد لطافة بمادة الحياة ، وكذلك يقال خرج فلان فى طلب المعاش . فأما الحياة فقد كانت قبل هذا الخروج ، ولذلك يقال فى الله تعالى حى ولا يقال عائش »[1] .. ويخيل الينا أنه لو كان التوحيدى معاصرا للحركات الفلسفية التى انتشرت فى أيامنا هذه ، لما تردد فى اضافة تفرقات أخرى جديدة بين « الوجود » existence و « الكينونة » être ، و « الحياة » vie .. الخ .

٤١ — وقد روى لنا التوحيدى أيضا فى موضع آخر أنه سأل يوما أستاذه أبا سليمان المنطقى عن الفرق بين المعرفة والعلم ، فكان جوابه : « المعرفة أخص بالمحسوسات والمعانى الجزئية ، والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية .. ولهذا يقال فى البارى : يعلم ، ولا يقال : يعرف ، ولا عارف .. »[2] . وهذه التفرقة الدقيقة بين « المعرفة » و « العلم » تدلنا على أن أهل

---

(١) « رسالة الحياة » (ضمن ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى) ، دمشق ، ١٩٥١ ، ص ٥٩ .

(٢) « المقابسات » رقم ٧٠ ، ص ٢٧٢ .

الفكر الاسلامى قد فطنوا الى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية الغامية ، والعلم العقلى الدقيق . ومن المترادفات التى اهتم التوحيدى أيضا بالتفرقة بينها لفظتا الفعل والعمل ، فاننا نراه يورد على لسان أستاذه السجستانى أن « الفعل يقال على ما ينقضى ، والعمل يقال على الآثار التى تثبت فى الذوات بعد انقضاء الحركة .. » [1] . وهذه التفرقة تشبه الفارق الموجود فى اللغة الفرنسية (مثلا) بين لفظ oeuvre ولفظ action.

وقد عنى أبو حيان فى أكثر من موضع بالتفرقة بين النفس والروح، على الرغم من اعترافه الصريح بأن الكلام فى النفس والروح صعب شاق ، ومن الحقيقة بعيد ، بدليل أن الله ستر معرفة هذا الضرب عن الخلق حين قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » [2] . ففى كتابه « المقابسات » مثلا نجده يقول : « لقد ظنت العامة وكثير من أشباه الخاصة أن النفس هى الروح ، وأنه لا فرق بينهما الا فى اللفظ والتسمية ، وهذا الظن مردود : لأن النفس جوهر قائم بنفسه ، لا حاجة بها الى ما تقوم به وما هكذا الروح فانها محتاجة الى مواد البدن وآلاته » [3] . ويعود أبو حيان الى هذه التفرقة مرة أخرى فنراه يقول فى موضع آخر : « ان الانسان ليس انسانا بالروح ، بل بالنفس ، ولو كان انسانا بالروح ، لم يكن بينه وبين الحمار فرق ، بأن كان له روح

(١) المرجع السابق : ص ٢٨٠ .
(٢) البصائر والذخائر : ص ١١٦ .
(٣) « المقابسات » ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

ولكن لا نفس له .. فليس كل ذي روح ذا نفس ، ولكن كل ذي نفس ذو روح » [1] . وهذه التفرقة الأخيرة تدلنا على أن التوحيدي قد فهم « الروح » على أنها مبدأ الحياة في الكائن الحي ، فنسب الى الحيوان « روحا » هي التي تشيع الحياة في أعضاء جسمه ، بينما اعتبر « النفس » جوهرا قائما بذاته هو مبدأ « العقل » في الموجود البشري ، فوقف كلمة « النفس » على الانسان من حيث هو كائن ناطق .

ويحاول التوحيدي في مواضع متفرقة من كتبه التمييز بين بعض الكلمات المترادفة على أساس الفصل بين « المعاني المحسوسة » و « المعاني المعقولة » ، فنراه مثلا يفرق بين معنى « التمام » ومعنى « الكمال » ، على أساس أن « التمام » أليق بالمحسوسات ، و « الكمال » أليق بالأشياء المعقولة . وحد « التمام » عند أبي سليمان أنه « بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه افراط ، وما دونه تقصير .. ولهذا اذا قيل : ما أتم قامته ! كان أحسن ، واذا قيل : ما أكمل نفسه ! كان أجمل » [2] وهو يفرق أيضا بين « العلاقة » و « الصداقة » ، على أساس أن العلاقة مشوبة بطابع مادي حسي ، في حين أن الصداقة ذات طابع روحي عقلي . وهو يقول في ذلك بوضوح : « ان الصداقة أذهب في مسالك العقل ، وأدخل في باب المروءة ، وأبعد من نوازي الشهوة ، وأنزه عن آثار الطبيعة .. وأما العلاقة فهي من قبيل العشق

(١) الامتاع والمؤانسة ، الجزء الثاني ، ص ١١٣ .
(٢) الامتاع والمؤانسة ، الجزء الثالث ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

والمحبة والكلف والشغف والتتيم والتهيم والهوى والصبابة والتدانف والتشاجى ، وهذه كلها أمراض .. وليس للعقل فيها ظل » [1] . وهذه التفرقة التى يقيمها التوحيدى بين نوعين من الصداقة : صداقة عقلية تقوم على المروءة وحب الخير ، وصداقة حسية تقوم على اللذة وحب الاستمتاع ، انما هى مظهر لتأثره بنظرية أرسطو فى « الصداقة » ، على نحو ما عرضها فى كتابه المعروف : « الأخلاق الى نيقوماخوس » . ولابد من أن يكون أبو سليمان السجستانى قد عرف هذه النظرية ، وشرحها بالتفصيل لتلاميذه ، فاننا نجد أبا حيان يورد طرفا من المناقشات التى دارت بينه وبين أستاذه أبى سليمان حول عبارة أرسطو المأثورة التى تقول : « الصديق انسان هو أنت الا أنه بالشخص غيرك » . وقد سبق لنا أن رأينا كيف ثار التوحيدى على هذه العبارة الرشيقة بدعوى أنها خالية من كل حقيقة ، ولكن الذى يعنينا فى هذا المقام انما هو تلك التفرقة الدقيقة التى يقيمها أبو حيان بين الألفة والصداقة فيقول : « ان الألفة قد تستعمل للأشياء ، بدليل أن الانسان يألف ثوبا وزيا وطعاما ومكانا ومذهبا ، ولا يصادق شيئا منها ، فى حين أن الصداقة تستعمل للأشخاص فقط ، لأن الانسان لا يصادق — بمعنى الكلمة — الا النفس التى يصافيها ، ويودها ، ويرعاها ، ويخلص لها .. » [2] .

وكتاب « الهوامل والشوامل » ملىء بالكلمات المترادفة التى

---

(١) « الصداقة والصديق » : ص ٤٤ .

(٢) « المقابسات » رقم ١٠٦ ، ص ٣٦٢ .

يتساءل أبو حيان عما بينها من فروق ، كالقوة ، والقدرة ، والاستطاعة ، والطاقة ، أو كالشجاعة ، والنجدة ، والبطولة ، أو كالتوفيق ، والاتفاق ، والموافقة ، والوفاق ، أو كالبخل ، واللؤم ، والشح ، والمنع ، أو كالسرور ، والفرح ، والارتياح ، والبهجة .. الخ [١] . وأما في « الامتاع والمؤانسة » فان التوحيدى يجيب على الأسئلة التى توجه اليه حول الفروق القائمة بين بعض الكلمات المترادفة فنراه يفرق — مثلا — بين الارادة والاختيار على أساس أنه « كل مراد مختار ، وليس كل مختار مرادا ، لأن الانسان يختار شرب الدواء الكريه ، وضرب الولد النجيب وهو لا يريد ، ويختار طرح متاعه فى البحر اذا ألجى وهو لا يريد .. الخ » [٢] . ونراه أيضا يفرق بين « المحبة » و « الشهوة » على أساس أن « الشهوة » ألصق بالطبيعة ، والمحبة أصدر عن النفس الفاضلة ، وهما انفعالان ، الا أن أحد الانفعالين أشد تأثرا ، وهو انفعال الشهوة .. الخ » [٣] ، كما نجده يفرق بين الفرح والراحة واللذة والحلاوة ، على أساس أن « الفرح بالقلب ، والراحة بالبدن ، واللذة بالحلق ، والحلاوة بالعين » [٤] .

وكل هذه التفرقات — وغيرها كثير — انما هى الدليل القاطع على أن نزعة أبى حيان التساؤلية قد امتدت الى اللغة ، فوجدت

---

(١) الهوامل والشوامل : ص ٩٤ ، ١١٨ ، ٥ — ٦ ... الخ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » ج ٣ ، ص ١٠٥ .

(٣) المرجع السابق : ١٠٥ — ١٠٦ .

(٤) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ٢ ، ص ١٢٦ .

فيها ميدانا خصيبا لممارسة روح التحديد والتمييز ، التى تقترن عادة بالميل الى الدهشة والتعجب . ولم تغب عن ذهن التوحيدى تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع بين اللغة والفكر ، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائما بأسئلة لغوية ، ولم يكن يتردد فى تخصيص جانب كبير من جهده ووقتــه للتمييز بين المعــانى المتشابكة والألفاظ المتداخلة .. ولا شك أن هذا الحرص الشديد — من جانب التوحيدى — على توخى الدقة فى التعبير انما هو ثمرة من ثمرات تلك النزعة الجدلية التى أخذها عن أستاذه أبى سليمان السجستانى ، خصوصا وأن الحياة العقلية التى كانت سائدة فى عصر أبى حيان كانت تتطلب المزيد من الدقة فى تحديد معانى الألفاظ ، ووضع حد لعمليات التلاعب اللفظى ، فكان على جماعة « الفلاسفة الأدباء » أن يضطلعوا بهذه المهمة ، توطيدا لدعائم الصلة بين الفكر واللغة .

الفصل السادس

التوحيدى فيلسوف الانسان

٤٢ — اذا كنا قد لمسنا لدى التوحيدى «روحا تساؤلية» تهتم بالتعبير عن كل ما يعترى العقل من حيرة أو دهشة أو تعجب ، فليس بدعا أن نرى فيلسوفنا يتجه بتساؤله نحو الانسان ، كى يجعل من « الاشكال البشرى » الموضوع الأساسى لكل تفلسف . وأبو حيان ينص بصراحة على ضرورة تقديم مشكلة الانسان على كل ما عداها من مشكلات فنراه يقول : « زعمت الحكماء على ما أوجبته آراؤها ودياناتها أن من الوحى القديم النازل من الله قوله للانسان : اعرف نفسك ، فان عرفتها عرفت الأشياء كلها . وهذا قول لاشىء أقصر منه لفظا ، ولا أطول منه فائدة ومعنى . وأول ما يلوح منه : الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها . وأخلق به اذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل ، وعن المعرفة به أبعد ، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم ، بل أرى أنه أسوأ منها وأشد انحطاطا .. لأنها لم تشركه فى التمييز ولا يشركها فى الجهل »[1] . وهذا النص انما يدلنا بوضوح على أن أبا حيان قد وجـد فى

(١) « الاشارات الالهية » ، ١٩٥ ، ص ٣٩٤ .

« معرفة النفس » أسمى ضرب من ضروب المعرفة ، بدليل أن من جهل نفسه فقد جهل كل ما عداها . وتبعا لذلك فقد تساءل أبو حيان : « ما النفس ؟ وما كمالها ؟ وما الذى استفادت فى هذا المكان ؟ وبأى شىء باينت الروح ؟ وما الروح ؟ وما صفتها ، وما منفعتها ؟ .. وما الانسان ؟ وما حده ؟ وهل الحد هو الحقيقة ، أم بينهما بون ؟ .. وما العقل ؟ وما أنحاؤه ، وما صنيعه ؟ .. وما الفرق بين الأنفس : أعنى نفس عمرو وزيد وبكر وخالد ؟.. »[١]. ولكنه لم يقتصر فى هذا التساؤل على الاهتمام بالتحديدات اللفظية والتعاريف المنطقية ، بل هو قد اهتم أيضا بالجانب النفسانى والأخلاقى للاشكال البشرى .

والحق أن أبا حيان التوحيدى الذى عاش أكثر من قرن بأكمله من الزمان ، وعاشر طوائف مختلفة من الناس ، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات ، قد اكتسب خبرة واسعة بأمور الناس ، وطبائع النفوس ، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة ، والنظرات الأخلاقية العميقة . وقد كانت صلات التوحيدى الكثيرة سببا فى تمرسه بأحوال الناس ، ووقوفه على أمور معاشهم ، وادراكه لحقيقة نوازعهم ، فجاءت كتبه الفلسفية والأخلاقية شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية ، ناطقة بمقدرته الهائلة على النفاذ الى أعماق النفس الانسانية . وهكذا خاض أبو حيان فى النفس الانسانية ،

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ٣ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

وتصرفاتها الخارجية ، وأسرارها الباطنية ، وأمراضها وعلاجها ، وعاداتها ، وانفعالاتها ، وعواطفها ، وصلة العقل بالجنون ، ودعائم الصحة النفسية .. الى آخر تلك الدراسات النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين « فلاسفة الانسان » أو «علماء النفس» المهتمين بتعمق أسرار « الوجود البشرى » . ولسنا نزعم أن أبا حيان قد سبق فرويد وأدلر ويونج الى الكشف عن حقيقة اللاشعور ، أو الحديث عن طبيعة العقد النفسية ، أو الاهتداء الى أصول التحليل النفسى ، وانما كل ما نحن حريصون على تقريره هو أن هذا المفكر العربى الكبير قد فطن — فى خلال حديثه عن الانسان — الى الكثير من الحقائق السيكولوچية الكبرى التى تدلنا على عمق فهمه للناس ، وحسن ادراكه لطبائع البشر ، وقوة بصيرته فى الحكم على مبررات الأفعال الانسانية [1] .

٤٣ — ولو أننا رجعنا الى تلك الأسئلة العديدة التى وجهها التوحيدى الى صديقه مسكويه ، لوجدنا أن عددا كبيرا من بينها يدور حول ملاحظات سيكولوچية هامة [2] . فأبو حيان — مثلا — يلاحظ أن الناس يذمون البخل مع غلبة البخل عليهم ، ويمتدحون الجود مع قلة ذلك فيهم (م ٤٢ : ص ١١٨) ، وكأنما هو يريد

(١) زكريا ابراهيم : « أبو حيان التوحيدى : عالم النفس » ، مجلة « الرسالة » العدد ١٠٤ ، ٢٣ يناير سنة ١٩٦٤ ، (السنة الحادية والعشرون) : ص ٦ — ٨ .

(٢) سنشير فيما يلى الى بعض هذه الملاحظات (الواردة فى « الهوامل والشوامل ») ، فنشير بالحرف « م » الى رقم المسألة ، وبالحرف « ص » الى رقم الصفحة .

أن يعرف السر فى تباين أقوال الناس وأفعالهم . ونحن نراه يقرر أن الانسان حريص على ما منع ، وأن الرخيص مرغوب عنه ، والغالى مرغوب فيه (م ٦٤ ، ص ١٧٣) ؛ وهى ملاحظة قيمة تشير من طرف خفىّ الى ولع الناس بالمحظور ، وحرصهم على التباهى بالنادر والتقرب من المشهور : « ولهذا اذا ركب الأمير لا يحرص على رؤيته كما يحرص على رؤية الخليفة اذا برز » . والتوحيدى يعلم تمام العلم أن العالم لا يستقيم بدون أمر ونهى ، وآمر وناه ، ومأمور ومنهىّ ، ولكنه يلاحظ أن الحظر يثقل على الانسان (م ١٤٣ : ص ٣١٠) . وهو يتساءل فى موضع آخر عن السبب فى محبة الناس للرياسة وحرصهم عليها (م ٧٩ : ص ١٩٤)، لدرجة أن البعض قد يعرّض حياته للخطر ، أو قد يسهر الليالى الطوال ، فى سبيل الظفر ببعض مراكز الجاه أو السلطان ! وهو يلاحظ أيضا أن المصيبة تتضاعف فى نظرنا اذا كانت وقفا علينا ، وتخف وطأتها اذا كانت عامة مشتركة فيقول : « ما علة الانسان فى سلوته اذا كانت محنته عامة له ولغيره ، وما علة جزعه واستكثاره وتحسره اذا خصته المساءة ، ولم تعده المصيبة ؟ » (م ٨٥ : ص ٢٠٦) . والتوحيدى بصير بميل الانسان الى التغيير، وحرصه على التنويع ، وسأمه من الرتابة ، فنراه يتساءل قائلا : « لم يضيق الانسان فى الراحة اذا توالت عليه ، وفى النعمة اذا حالفته ؟ » (م ١٣٤ : ص ٢٩٦) .وهو يلاحظ كذلك أن الناس لا يثبتون على حال واحد ، ولا تطرد منهم أخلاق واحدة أو عادات متشابهة ، بل قد يخلص منهم معتاد النفاق ، وقد يتنصح

منهم من هو غاش ، وقد ينافق من نشأ على الاخلاص ، وقد يريب من ألف النزاهة ، بل قد يخون من استمر على الأمانة كل حياته ! « فما هذه العوارض المختلفة والعادات المستطرفة ؟ . وكيف يصدق الكذاب أحيانا لغير أرب مجتلب ، ويكذب الصادق لغير معنى محدد ، ثم لا يتفق أن يصدق ذلك فى نافع ، أو يكذب هذا فى دافع ؟ » (م ٥٨ : ص ١٥٤ — ١٥٥) .

وقد عنى التوحيدى أيضـا باستقصاء الكثير من الظواهر النفسية ، والتساؤل عن عللها وبواعثها ، فقرر أن الانسان قد يستشعر الخوف بلا مخيف (م ٧٠ : ص ١٨٣) وتعجب كيف يمكن أن ينشأ الشعور بالخوف فى النفس ، مع انعدام المؤثرات الخارجية الباعثة على الخوف ، وتساءل عن السبب فى خجـل الشخص المنظور اليه ، وحياء الواقف عليه (م ١٤٥ : ص ٣١٢) ، وراح يبحث عن السر فى أن الانسان قد يستحى من القبيح أحيانا وقد يتبجح به أحيانا أخرى (م ٨ : ص ٤١) ، ولاحظ كذلك أن الانسان يحب أن يعرف ما جرى من ذكره بعد قيامه من مجلسه ، حتى انه ليحن الى الوقوف على ما سيؤبن به بعـد وفاته ، والاطلاع على حقيقة ما سيكون أو ما سيقال (م ١٢ : ص ٤٦) ، واهتم أيضا بمعرفة السبب فى اشتياق الانسان الى ماضيه (حتى ولو كان هذا الماضى شقيا تعسا) ، لدرجة أنه « يحن اليه حنين الابل ، ويبكى عليه بكاء المتململ .. وان كان الماضى من الزمان فى ضيق وحاجة ، وكرب وشدة .. الخ » . (م ٦ : ص ٣٧) .. وكل هذه الملاحظات — وغيرها كثير — انما تدلنا على عمق فهم

أبى حيان للطبيعة البشرية ، وحسن ادراكه لحقيقة البواعث النفسية .

٤٤ — حقا ان التوحيدى يستخدم من المصطلحات ما يختلف عن المصطلحات السيكولوچية الحديثة ، ولكن معانى هذه المصطلحات قد لا تختلف كثيرا عن معانى تلك المفاهيم العلمية التى أصبحت سائدة الآن فى مضمار التحليل النفسى . فالتوحيدى — مثلا — يقرر بصريح العبارة فى أحد المواضع أن « للنفس أمراضا كأمراض البدن ، الا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير »(١) . وهذا النص شاهد على اعتراف أبى حيان بوجود « أمراض نفسية » قد لا تقل خطورة عن بعض « الأمراض الجسمية » . ولئن كان أبو حيان يعلم تمام العلم أن « الصحة والمرض ليسا من الأخلاق فى شىء » ، الا أنه يقرر أنهما « يوجدان فى الانسان بواسطة النفس ، اما فى البدن ، واما فى العقل ، ولذلك يقال : أمراض البدن ، وأمراض النفس ، وصحة البدن ، وصحة النفس »(٢) . ولا يقف التوحيدى عند هذا الحد ، بل هو يذهب أيضا الى أن الناس قد دأبوا على الاهتمام بأمراض البدن ، والعمل على توفير صحة البدن ، بينما نراهم يهملون أمراض النفس ، ويغفلون الاهتمام بصحة النفس ، فى حين أن أمراض النفس أفتك من أمراض البدن ، وصحة النفس ألزم من صحة البدن .. « واذا

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الأول ، ص ٦٣ .
(٢) المرجع السابق : الجزء الأول : ص ١٥٣ .

كان الانسان قد علم أنه مركب من شيئين : أحدهما شريف وهو النفس ، والآخر دنيء وهو الجسم ، فاتخذ للدنيء منه أطباء يعالجونه من أمراضه التى تعروه ، ويواظبون عليه بأقواته التى تغذوه ، ويتعاهدونه بأدويته التى تنقيه ، وترك أن يفعل بالشيء الشريف مثل ذلك — فقد أساء الاختيار عن بينة ، وأتى الغلط على بصيرة . وأطباء هذه النفوس هم أهل الفضل ، وأقواتها الغاذية لها هى الآداب المأخوذة عنهم ، وأدويتهم المنقية هى النواهي والمواعظ المسموعة منهم » (١) .

وقد فطن أبو حيان الى صعوبة وقوف المرء على أمراضه النفسية الخاصة ، فقال على لسان أستاذه أبى سليمان : « ان كثيرا من أخلاق الانسان تخفى عليه ، وتطوى عنه ، وذلك جلى لصاحبه وجاره وعشيرته . وهو يدرك أخفى من ذلك على صاحبه وجليسه ومعامله وقريبه وبعيده ، وكأنه فى عرض هذه الأحوال عالم جاهل ، ومتيقظ غافل ، وجبان شجاع ، وحليم طائش ، يرضى عن نفسه فى شيء هو المغتاظ على غيره من أجله » (٢) . ومعنى هذه العبارة أن الانسان عاجز فى العادة عن التعرف على عيوبه الخاصة ، أو الاهتداء الى مواضع الداء فى تكوينه النفسى، ومن ثم فانه أحوج ما يكون الى طبيب نفسى يكشف له عن عيوبه الخاصة ، ويعينه على الاهتداء الى موطن الداء فى أعماق نفسه . ولعل هذا ما عبر عنه التوحيدى على أحسن وجه حينما كتب

(١) « الاشارات الالهية » ص ٣٩٩ .
(٢) « المقابسات » : ص ١٤١ .

يقول : « يا هذا ! اذا وجدت طبيبا يجمع لك بين الحذق والنصح، فارفع اليه داءك ، واعرض عليه علتك ، وأصدقه عما تقدم من غيبك ، فى مطعمك ومشربك ، حتى يصدقك عنك ويخبرك منك ، ويتلافاك لك ، ويسقيك ما ينفعك ، ويحميك ما يضرك . هذا ان كنت تحس بدائك ، وتحن الى شفائك ، وتعلم أنك مطبوب ومحتاج الى قيم بك ومرفق لك .. » [1] . والتوحيدى — فى هذا النص — يشير الى ضرورة مكاشفة الطبيب النفسى بشتى مكنونات الضمير وخبايا الشعور ، فانه هيهات للطبيب أن يعالج مريضا مالم يعرف منه سره وجهره ، وخافيه وعلنه ، وباطنه وظاهره . وعلى الرغم من أن التوحيدى يعلم تمام العلم أننا كثيرا ما نميل الى كتمان أسرارنا ، والعمل على استبقائها مكنونة فى صدورنا ، الا أننا نراه يشير الى ضرورة الافصاح عن تلك الأسرار ، والبوح بأمثال تلك المكنونات . بل ان أبا حيان ليذهب الى حد أبعد من ذلك ، فيقول ان كل سر يميل — من تلقاء نفسه — الى الظهور ، فضلا عن أن صاحب السر نفسه قلما يقوى الى النهاية على كتمانه ! وهو يعبر عن هذا المعنى الدقيق بعبارته السهلة الجزلة فيقول : « ان الخواطر والسوانح ، على لطفها ودقتها ، وشدة حقائقها ، وعموم مشاربها ، تبدو وتظهر ، وتقوى وتكثر ، حتى يعرف فيها الشىء بعد الشىء ، باللحظة والسحنة والتلفت وضروب أشكال الوجه . فكيف ما ابتذله

---

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١١٨ .

اللسان ، ونسجته العبارة ، وظعن من مكان الى مكان ؟ »[1] .

والظاهر أن أبا حيان قد فطن الى صعوبة كتمان السر ، وضرورة ظهور كل مكنون ، فاننا نراه يعاود السؤال عن هذه المسألة فى موضع آخر ، فيوجه الى زميله مسكويه السؤال التالى : « لم تحاث الناس على كتمان الأسرار ، وتبالغوا فى أخذ العهد به ، وحرجوا من الافشاء ، وتناهوا فى التواصى بالطىّ ، ولم تنكتم مع هذه المقدمات ؟ وكيف فشت وبرزت من الحجب المضروبة حتى نثرت فى المجالس ، وخلدت فى بطون الصحف ، وأوعيت الآذان ، ورويت على الزمان ؟ ومن أين كان فشوُّها مع الاحتياط فى طيها ؟ نعم ، ومع الخوف العارض فى نشرها ، والذم الواقع من ذكرها ، والمنافع الفائتة ، والعواقب المخوفة ، والأسباب المتلفة ؟ »[2] .

والتوحيدى نفسه يكاد يجيب فى ثنايا حديثه عن سؤاله ، لأنه يعترف ضمنا بأن من طبيعة الخفى أن يستعلن ، ومن شأن « الباطن » بالضرورة أن يصبح « ظاهرا » . وكأن أبا حيان يريد أن يقول لنا ان الوقائع النفسية لا يمكن أن تظل أحداثا مطوية فى ثنايا شعورنا ، بل هى لابد من أن تستحيل الى ظواهر خارجية، عن طريق التعبير اللغوى والسلوك الحركى ، فتصبح ظواهر موضوعية تقبل الدراسة وتصلح للمعالجة العلمية . والتوحيدى هنا يكشف عن عقلية سيكولوچية ممتازة ، لأنه يفهم أن الظاهرة النفسية لا تبقى مكنونة فى طوايا الشعور ، بل هى تظهر فى العالم

(١) « المقابسات » : رقم ٧ ، ص ١٤٦ .
(٢) « الهوامل والشوامل » : م ٢ : ص ١٥ .

الخارجى على شكل تغير يطرأ على السلوك . وعلى حين أن بعض الفلاسفة — حتى من بين المعاصرين — قد شاء أن يفصل « الباطن » عن « الظاهر » ، أو أن يعطى الصدارة للباطن على الظاهر ، فاننا نجد أبا حيان يربط بينهما ، ويكشف عن الصلة القوية التى تجمع بين « ظاهر » الانسان و « باطنه » .

٤٥ — واذا كان علم النفس الحديث قد أثبت أنه ليس ثمة شخص « سوى » أو « طبيعى » Normal بمعنى الكلمة ، وأن الانحراف النفسى يكاد يكون ظاهرة شائعة بين الغالبية العظمى من الناس ، فان التوحيدى أيضا يحدثنا عن الكثير من الشخصيات المنحرفة التى التقى بها فى حياته ، كما أنه يشرح لنا فى مقابساته ذلك « الطابع النسبى » الذى يتميز به العقل لدى البشر . ولعل من هذا القبيل مثلا قوله : « انه قد تسمع من المجنون الحكمة بعد الحكمة .. ولكن المجنون بقدر ما بدر منه لا يكون عاقلا ، والعاقل بقدر ما بدر منه لا يكون مجنونا » [1] . وأغلب الظن أن أبا حيان قد أخذ هذه الفكرة عن أحد الفلاسفة المعاصرين له ، فاننا نراه ينسب الى ابن زرعة أنه قال : « ان المجنون مشارك للعاقل فى الجنس ، فاذا كان من العاقل ما يحسب أن يكون من المجنون كره ذلك له ، واذا كان من المجنون ما يعهد من العاقل تعجب منه . والعقل بين أصحابه ذو عرض واسع ، وبقدر ذلك يتفاضلون التفاضل الذى لا سبيل الى حصره . وكذلك الجنون

---

(١) « المقابسات » : رقم ٥٤ — ص ٢٣٧ .

بين أهله ذو عرض واسع ، وبحسب ذلك يتفاوتون التفاوت الذى لا مطمع فى تحصيله . وكما أنه قد يبدر من العاقل بعض ما لا يتوقع الا من المجنون ، كذلك قد يبدر من المجنون بعض ما لا يتوقع الا من العاقل . ولا يعتد بذلك ولا بهذا ، أعنى أن العاقل بذلك المقدار لا يرى مجنونا ، والمجنون بذلك المقدار لا يسمى عاقلا »[١] . ومحصل هذا الرأى أن الانسان مزيج من العقل والجنون ، أو من الاتزان والانحراف ، فهو لا يمكن أن يكون « موجودا سليما » ، أو « مخلوقا سويا » من كل وجه . وهذا ما سبق لأبى حيان أن عبر عنه حينما قال : « ان العقل بأسره لا يوجد فى شخص انسى ، وانما يوجد منه قسط بالأكثر والأقل ، والأشد والأضعف .. الخ »[٢] .

بيد أن التوحيدى لا يقف عند حد القول بوجود امتزاج أو اختلاط بين العقل والجنون لدى كل انسان ، بل اننا لنراه أيضا يحاول تفسير العقل بسيادة مبدأ الوحدة أو التكامل على الكثرة أو التعدد ، كما يحاول تفسير الجنون بسيادة مظاهر التعدد أو الكثرة على مبدأ الوحدة أو التكامل . واذا كانت الغالبية العظمى من الناس لا تكاد تتمتع بأى تكامل نفسى ، فذلك لأن الكثرة تتوزعها ، والأهواء تتقاسمها ، دون أن تجد فى نفسها من القوة ما تستطيع معه الامساك بزمام نفسها ، أو السيطرة على شتى نوازعها وأهوائها . ولا غرو ، فان « الانسان

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٤ – ٢٠٥ .
(٢) « المقابسات » : رقم ٥٤ ، ص ٢٣٤ .

اذا كان واحدا بوجه ، فانه كثير بوجه آخر .. » [1] . وهـذه الكثرة التى تتناهبه وتتوزعه هى التى تحول بينه وبين الثبات على حال ، أو الوصول الى أى استقرار . والتوحيـدى يهيب بالانسان أن يعمل على ضم كثرته ، وتحقيق وحدته ، فنراه يقول: « يا هذا ! انما احتجت الى تهذيب الأخلاق لأنك معجون من عقاقير كثيرة ، ومركب من أضداد متعادية ، وأشكال متنافية . وكانت قبل كأنها أنت ، وكنت بها لأنها فيك ، فلهذا احتجت الى ضمّ نشرها ، ولمّ شعثها ، وتأليف شاردها ، واصلاح فاسدها ، وتقويم أعوجها ، وارشاد أهوجها .. » [2] .

والتوحيدى يعترف بنسبية « التكامل النفسى » ، فانه يعلم تمام العلم أن مطلب « الوحدة » يكاد يكون مستحيلا بالنسبة الى ذلك الموجود « المتكثر » الذى لا يكاد يتلاءم حتى مع نفسه! ولهذا نراه يقرر فى موضع آخر أن الانسان قد يوصف بالاعتدال والانحراف ، وذلك بالنظر الى أعراض البدن وأعراض النفس ، ولكن « الانحراف المطلق لا يوجد ، والاعتدال المطلق لا يوجد ، وانما يوجد كلاهما بالاضافة » [3] . وربما كان الأصل فى معظم الانحرافات النفسية التى كثيرا ما يقع الناس ضحية لها ، هو عجزهم عن رد « كثرتهم » الى صورة من صور « الوحدة » ، وبذلك يطغى انحرافهم على اعتدالهم ، ويجور جنـونهم على

---

(١) « المقابسات » : رقم ١٠٦ ، ص ٣٦٠ .
(٢) « الاشارات الالهية » : ص ١٧٢ .
(٣) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ١٥٣ .

عقلهم ! وما لم ينجح الانسان فى تحقيق ضرب من « الاتساق » مع نفسه ، فانه سيظل صريعا لتلك « القوى المتعارضة » التى تتجاذبه وتتقاسمه بغير هوادة ولا رحمة !

٤٦ — واذا كان علماء النفس المعاصرون يتحدثون اليوم بكثرة عن « الصحة النفسية » ، فاننا نجد لدى التوحيدى اهتماما كبيرا بالحديث عما سماه باسم شفاء النفس ، فضلا عن أننا نراه يتحدث فى أكثر من موضع عن أطباء النفوس . ولئن كان الكثير من أقاويل أبى حيان فى هذا الباب قد اتسم بطابع صوفى ، الا أن « التجربة الصوفية » نفسها لم تكن عنده سوى مجرد وسيلة لتحقيق « شفاء النفس » . وليس من العسير على المتأمل فى كتاب « الاشـارات الالهيـة » أن يستخرج من ثنايا صلواته ومناجياته الكثير من الملاحظات السيكولوجية القيمة ، والنظرات الفلسفية العميقة . فالتوحيدى مثلا لا يكاد يكف فى هذا الكتاب عن الاشارة الى ضرورة توافق الظاهر والباطن ، وتلاؤم السر والعلانية ، وتجانس الشكل والحال ، وتكامل الفعل والانفعال .. الخ . والتوحيدى فى هذا الكتاب أيضا يهيب بأخيه الانسان أن يطرح عنه وساوس الماضى ومخاوف المستقبل ، لكى يقصر اهتمامه على الحاضر وحده : « هل لك مرجع الا اليك ، وهل لك بك مستعان الا عليك ! دع عنك أمسك فان فكرك فيه وسوسة ، ودع عنك أيضا غدك فلست على بينة من ظفرك به . خذ بعنان نفسك فى ساعة وقتك .. الخ »[1] . وهو لا يكف عن دعـوة

(١) « الاشارات الالهية » : ص ١٤٨ .

الانسان الى « رياضة النفس » ، ومجاهدة الشهوات ، ومغالبة الأهواء ، حتى تتم له صحة العلم وصفاء العمل ، وفيض الحكمة وطول التجربة ، وسلامة الطبع وحدة الذكاء ، وطهارة البدن ونقاء السريرة .. الخ [1] . ولكنه فى الوقت نفسه لا يفصل النفس عن البدن ، ولا ينكر أثر الانحراف البدنى على الانحراف النفسى ، بل نراه يؤكد فى مواضع أخرى أن سلامة النفس من سلامة البدن ، وأن تحقق « الاعتدال النفسى » لا يمكن أن يتم الا فى داخل جهاز عضوى متزن ..

حقا ان التوحيدى ليعترف بصعوبة بلوغ هذا « الاعتدال النفسى » ، فان « الانسان — على حد تعبير أبى سليمان — لب العالم ، وهو فى الوسط ، لانتسابه الى ما علا عليه بالمماثلة ، والى ما سفل عنه بالمشاكلة » [2] ، ولكن شفاء النفس رهن بتحقيق ضرب من الاتزان بين هذين العنصرين أو الطرفين . وحينما يتحدث أبو حيان عن « السكينة » فانه يشير بهذا اللفظ الى ما أصبحنا نطلق عليه اليوم اسم « التوافق النفسى » أو « التكامل النفسى » . وهو يشرح لنا هذه الحالة النفسية المتزنة التى تقوم على التكيف والانسجام بين سائر قوى النفس ، فنراه يقول : « انما يشع من هذه السكينة على قدر ما استودع صاحبها من نور العقل ، وقبس النفس ، وهبة الطبيعة ، وصحة المزاج ، وحسن الاختيار ، واعتدال الأفعال ، وصلاح العادة ، وصحة الفكرة ،

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٠١ (بتصرف) .
(٢) « المقابسات » رقم ٦٨ : ص ٢٦٧ .

وصواب القول ، وطهارة السر ومساواته للعلانية ، وغلبته بالتوحد ، وانتظام كل صادر منه ووارد اليه (١) . وكل هذه الأوصاف انما تدلنا على أن أبا حيان قد فطن الى أن الدعامة الأولى للصحة النفسية انما هى الاتزان العاطفي ، وتوافق الظاهر مع الباطن ، وتحقق ضرب من الانتظام العضوى فى صميم بناء الشخصية . ولعل هذا هو السبب فى ايمان التوحيدى بضرورة تحقق « شفاء النفس » بصورة عضوية متكاملة ، بحيث يتم التوافق بين الظاهر والباطن . ولكن لما كانت الاضطرابات الباطنية العميقة هى الأصل فى كل انحراف يطرأ على السلوك الخارجى ، فان شفاء النفس لابد من أن ينبعث أولا « من الداخل » . وهذا ما عبر عنه أبو حيان بقوله : « اعلم فى الجملة أنك داؤك ، ولكن فيك دواؤك ، فاذا تسلط داؤك على دوائك ، غار داؤك بدوائك .. » (٢) . وهكذا نرى أن التوحيدى قد فطن الى أن فى « تكثر » الانسان شقاءه ، وفى « توحده » شفاءه ، فدعا الى تحقيق ضرب من « التكامل النفسى » عن طريق التوفيق بين الظاهر والباطن ، أو العلانية والسر .

٤٧ — والتوحيدى يهتم بتعريف الانسان — جريا على عادته فى تحديد كل مفهوم تحديدا منطقيا دقيقا — فنراه يقول ان « الانسان هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية ، المؤيد بنور العقل من قبل الاله ؛ وهذا وصف يأتى على

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثانى ، ص ٢٠٨ .
(٢) « المقابسات » : رقم ٦٢ ، ص ٢٥١ .

القول الشائع عن الأولين انه حى ناطق مائت : حى من قبل الحس والحركة ، ناطق من قبل الفكر والتمييز ، مائت من قبل السيلان والاستحالة . فمن حيث هو حى شريك الحيوان الذى هو جنسه ، ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل ، ومن حيث هو ناطق هو انسان عاقل حصيف ، ومن حيث يبلغ الى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشرى ، والنور الالهى ، أعنى ينعت فى حياته هذه التى وهبت له بدءا ، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول — هو ملك ، فان لم يكن ملكا ، فهو جامع لصفاته ، ومالك لحليته ، ولما كان جنسه مشتملا على التفاوت الطويل العريض ، كان نوعه مشتملا على التفاوت الطويل العريض ؛ ومن كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك ، وكما أن الجنس يرتقى الى نوع كامل ، كذلك النوع يرتقى الى شخص كامل » [1] . والمتأمل فى هذا التحديد الدقيق ، يلاحظ أن التوحيدى قد أدخل فى تعريفه للانسان عنصر « الاختيار » أو « الحرية » ، بدليل أنه قد حرص على القول بأن الانسان يوصف بصحة العقيدة أو بطلانها ، وبصلاح العمل أو فساده ، وبصدق القول أو كذبه . و «الاختيار» فى نظره متوقف على العقل والحصافة ، بمعنى أنه نتيجة لتمتع الانسان بملكة التفكير والتمييز . ولكن التوحيدى لا يقتصر على تعريف الانسان بجنسه وفصله ، بل نراه ينص أيضا على تفاوت نوعه وآحاده . ولا شك أن الاشارة الى تفاوت الأفراد انما تعنى

---

(١) «الامتاع والمؤانسة» ، الجزء الثالث ، ص ١١٢ — ١١٣ .

وجود فروق فردية بين آحاد هذا النوع ، وبالتالى فانها تتضمن النص على أهمية الفوارق النفسية والجسمية التى تفصل بين أفراد النوع البشرى .

والظاهر أن التوحيدى كان يعلق أهمية كبرى على فكرة « تفاوت » أفراد النوع البشرى ، بدليل أننا نراه ينقل عن الفيلسوف النصرانى عيسى بن زرعة قوله : « انى لأعجب من ناس يقولون : كان ينبغى أن يكون الناس على رأى واحد ، ومنهاج واحد ، وهذا ما لا يستقيم ولا يقع به نظام .. وهب أن يكون الناس ، وكل واحد منهم ، ملكا يأمر وينهى ، ويستمع له ويطاع ؛ فمن كان المأمور المؤتمر ، والمنهى المنتهى ؟ والعاقل الحصيف يعلم أنه لابد من التفاوت الذى به يكون التصالح ، كالعالم والمتعلم ، والآمر والمأمور ، والصانع والمصنوع له » (١) . وربما كان الأصل فى اهتمام التوحيدى بهذه الفكرة هو ما لاحظه فى عصره من وجود مظاهر اختلاف عديدة بين الأفراد والشعوب من حيث الشمائل والأخلاق والعادات والسنن والعقائد ... الخ . وقد راعه ما فى المجتمع العربى نفسه من تفاوت فى الأخلاق ، فقال بصريح العبارة : « .. ليس فى جميع الأخلاق شيء يحسن فى كل زمان وفى كل مكان ، ومع كل انسان ، بل لكل ذلك وقت وحين وأوان » (٢) . وليس من شك فى أن هذه « النسبية الأخلاقية »

---

(١) «الامتاع والمؤانسة» ، الجزء الثالث ، ص ١٣٠ — ١٣١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩٨ .

التى حرص أبو حيان على ابرازها بكل حدة انما هى الدليل القاطع على ايمانه بالفردية وتمسكه بالحرية الشخصية .

والتوحيدى يعلم تمام العلم أن الناس مختلفون فى الطول والقصر ، والحسن والقبح ، والذكاء والبلادة ، ولكن المدح والذم ، أو الثواب والعقاب انما يرجعان الى الأفعال المكسوبة ، لا الى الصفات الموروثة . ومعنى هذا أن الانسان لا يمدح أو يثاب لطوله أو حسنه أو نسبه ، وانما يمدح أو يثاب لشجاعته أو عفته أو مروءته أو ما شاكل ذلك . وليس المسئول عن أفعال الشخص هو ما انحدر اليه من صفات وراثية ، بل المسئول عنه اختياره وتدبره وقدرته على التمييز . وأبو حيان يروى لنا عن أحد أئمة الشريعة أنه قال : « ليس فى حكم العقل أن هذا الشخص متى خلق من ماء صلب هذا الشخص ، وارتكض فى رحم هذا الشخص أنه لاحق به فى طريق الخير ، أو راجع اليه فى باب الشر ، بل ليس له الا ما سعى ، ولا يزر وازرة غيره ، وهو مأخوذ بما أخذ به سلفه من حكم العقل ، وتوقيف الشرع . ومن ظن غير هذا فانما يتعسف طريقا مظلما ، ويعتقد أمرا مبهما »[1] . وقد يظن أن المعوّل فى هذا على الذكاء وحده — والذكاء فطرى — ولكن الحقيقة أن صلاح الانسان رهن باختياره ، لا بأية قدرة ذهنية مفطورة . « وانما تستبان النجابة من الانسان بالتعليم ، والمعدن لا يعطيك ما فيه الا بالكدح ، والغاية لا تبلغ الا بالقصد »[2] .

---

(١) « البصائر والذخائر » : ص ١٤٣ — ١٤٤ .
(٢) « المقابسات » : ٦٥ ، ص ٢٦٠ .

والتوحيدى يعلق أهمية كبرى على « سعى الارادة » ، لأنه يرى أن تفضيل انسان على انسان انما يكون بالفضائل والأخلاق والعادات والأفعال ، لا بالدراهم والدنانير ، والثياب والضياع ، والغاشية والحاشية ! [١] وليست الرياضات الصوفية والمجاهدات النفسية سوى مظاهر لتلك « الرقابة الروحية » التى تعمل الارادة بمقتضاها على قمع شهواتها ، وقهر أهوائها ، وتنظيم بواعثها . والتوحيدى يسهب فى الحديث عن هذه « الرقابة الروحية » فى تضاعيف كتابه المسمى باسم « الاشارات الالهية » ، فنراه يدعو الى معاتبة النفس ، ومحاسبة الضمير ، وتصفية القلب ، وتطهير الفكر ، وتنقية السر .. الخ . وهو يحذر الانسان من التراخى والتواكل والقاء اللوم على الغير ، فما يسأل عن الفعل الا صاحبه. « .. يا هذا ؟ أتدرى من شيطانك ؟ أنت شيطانك ، وأنت الذى سهوت عنك بعدما بدوت ، وغربت بعد ما طلعت ، وبعدت بعد ما قربت ، واستوحشت بعد ما أنست ، واستبددت بعد ما استعنت ، فآل أمرك الى الخسر والضياع ، ووقف حالك على الغبن والخداع .. الخ » [٢] .

٤٨ — والتوحيدى يهتم بمشكلة « الجبر والاختيار » ، فنراه يشير الى كتاب ألفه العامرى بعنوان : « انقاذ البشر من الجبر والقدر » ، ثم يعلق عليه برأيه الخاص فيقول : « ان من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتى من معدن الالهيات أقر

(١) « الاشارات الالهية » : ١٠٠ — ١٠١ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٥٤ .

بالجبر وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب الى الله الحق » . ثم يستطرد أبو حيان فيقول : « وأما مَن نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين ، فانه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ، ويرى أن أحدا ما أتى الا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره ، وايثار شقائه . والملحوظان صحيحان ، واللاحظان مصيبان ، لكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية » (١) . وعلى الرغم من أن هذا الرأى لا يخرج عن كونه ضربا من التوفيق أو التلفيق بين القول بالجبر والقول بالاختيار ، الا أننا نراه يتفق مع فكرة التوحيدى العامة فى اختلاف الأحكام باختلاف وجهات النظر . فالتوحيدى لا يرى تعارضا بين القول بالجبر والقول بالاختيار : لأنه يلاحظ أننا لو نظرنا الى المسألة من وجهة نظر التصريف الالهى كان علينا أن نقول بالجبر ، ولو نظرنا اليها من وجهة نظر الفعل البشرى كان علينا أن نقول بالاختيار . وقد سئل أبو حيان يوما عما اذا كان قسط النفس من الفعل أكبر أم قسطها من الانفعال ، فكان جوابه : « ان هذا يلحظ من وجهين : اذا لحظ

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول : ص ٢٢٣ .

قبوله من فيض الاله فقسط الانفعال أظهر ، واذ لحظ فيضه على النفس فقسط الفعل فيه أكثر ، لأنه بجوده على غيره يشاركه من جاد عليه بجوده » (١) .

ويعود التوحيدى الى هذا المعنى نفسه فى موضع آخر ، فنراه ينفى وجود تعارض بين الجبر والاختيار ، بدعوى أن الأمرين وجهان مختلفان لحقيقة واحدة . وهو يقول فى هـذا بصريح العبارة : « اعلم أن الاضطرار موشح بالاختيار ، والاختيار مبطن بالاضطرار ، وهما جاريان على سَنَنَيهما ، وماضيان فى عننهما ، ولا ينفرد هذا عن هذا ، ولا يخلو هـذا عن هـذا . والملحوظ فيهما بالعين البصيرة معنى واحد ، وان كانت العبارة مصروفة على معنيين ، اما لعسر المراد فى هذا المقصود ، واما لضيق الاعراب عن عين الحقيقة ، واما للاصـلاح الذى يجهل سببه .. وقاصر الاختيار على الانسان ذاهل عما نطق به الاختيار من الاضطرار ، وكذلك مدعى الاضطرار للانسان ساه عما وشح به الاضطرار من الاختيار ، وكمال المعرفة فى تفصيل ما أشكل منهما ، وتخليص ما التبس بهما » (٢) . وربما كان قصد أبى حيان من ربط الاختيار بالاضطرار هو الاشارة الى الضرورات العقلية التى تلزم العقل ، وتحدد الفعل ، بحيث أن السلوك الحر ليجىء فى كثير من الأحيان بمثابة تنيجة واعية مستبصرة لبعض المبررات العقلية أو الأسباب المتدبرة ؛ أو ربما كان الاضطرار مظهرا لغلبة

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث : ص ١٢٠ .
(٢) « البصائر والذخائر » : ص ١٥٩ — ١٦٠ .

الطبيعة على النفس ، والاختيار مظهرا لغلبة العقل على الطبيعة . ولعل هذا ما عبر عنه أبو سليمان المنطقى حين قال : « ان الانسان بين طبيعته — وهى عليه — ونفسه — وهى له — منقسم : فان اقتبس من العقل قوى نوره ما هو له من النفس ، وأضعف ما هو عليه من الطبيعة ، فان لم يكن يقتبس بقى حيران أو متهورا »[1] .. ولكننا نلاحظ أن « الاضطرار » و « الاختيار » — بهذا المعنى — لن يكونا وجهين لحقيقة واحدة ، بل سيكونان مظهرين لتعارض الحس والعقل ، أو لتناقض الطبيعة والنفس . والتوحيدى يشبه الحس بامرأة حسناء متبرجة تراود شابا يافعا عن نفسها ، بينما نراه يشبه العقل بشيخ هِمٍّ قاعد على بعد ينصح هذا الشاب فلا يكاد يجد منه أذنا صاغية ! والفرق بين اغراء تلك المرأة ونصيحة ذلك الرجل هو « الفرق بين الحس فيما يكلمك به لتشقى ، والعقل فيما يدعوك اليه لتسعد » ! [2] .. ولكن التوحيدى يعلم — مع الأسف — أن الاستماع لصوت الاغراء كثيرا ما يكون أيسر على الموجود البشرى الناقص من الانصات لنداء العقل ، كما أن الانحدار الى هاوية الشر والخطيئة كثيرا ما يكون أقرب اليه من الصعود الى قمة الخير والفضيلة . ولعل هذا هو السبب فيما سوف نلمسه لدى أبى حيان من ميل الى التشاؤم ، ونزوع نحو اليأس !

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثانى : ص ٤٣ .
(٢) « المقابسات » : رقم ٤٢ — ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

الفصل السابع
التوحيدى فيلسوف التشاؤم

٤٩ — اذا كانت فلسفة كل فيلسوف هى فى جانب منها ثمرة لما مر بصاحبها من أزمات ، أو صدى لما عاناه من خبرات ، فليس بدعا أن نرى التوحيدى أميل الى فلسفة التشاؤم منه الى فلسفة التفاؤل ، أو أقرب الى مذهب اليأس منه الى مذهب الأمل . والواقع أن هذا الرجل الذى ذاق مرارة الحرمان ، وكابد ذل الفقر ، وعانى ويلات الغربة ، لم يستطع أن يكتم سخطه على الناس ، وتمرده على القدر ، وضيقه بالحياة . ولم يكن التوحيدى فى الأصل صاحب مزاج سوداوى ، أو شخصية مكتئبة تميل الى العزلة ، وانما كان محبا للحياة مقبلا عليها ، مخالطا للناس ميالا الى صحبتهم . ولكن الظاهر أن الفشل الذى اصطدم به فى حياته ، والوحشة التى آب بها من كل صلاته ، انما هما السر فى يأسه من الحياة ، وسوء ظنه بالناس . ولعل هذا ما عبر عنه أبو حيان حينما كتب يقول : « لقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة ،

معتادا للصمت ، ملازما للحيرة ، متحملا للأذى ، يائسا من جميع من أرى »[1] .

ولم يكن السبب فى شعور التوحيدى بالغربة هو مجرد حرمانه من النسل ، وانما كان السبب فى ذلك عجزه عن التكيف مع مجتمعه . حقا لقد اعترف أبو حيان بأنه ظل طوال حياته لا يجد الى جواره « ولدا نجيبا ، وصديقا حبيبا ، وصاحبا قريبا ، وتابعا أديبا ، ورئيسا منيبا »[2] ، ولكن هذه الوحدة النفسية التى فرضتها عليه ظروف حياته ، لم تكن هى السبب الأصلى فى شعوره بالقلق ، والحيرة ، والوحشة ، والتمزق الداخلى . وحسبنا أن نعود الى تلك الصفحات الرائعة التى سجلها يراع أبى حيان فى وصف احساسه بالغربة ، لكى نتحقق من أنه كان يعانى مرارة الوحشة فى صميم وطنه : « وأغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه ، وأبعد البعداء من كان بعيدا فى محل قربه »[3] فلم يكن منشأ هذا الاحساس بالغربة فى نفسه هو غياب الحبيب ، أو جفاء الصديق ، أو ندرة الأهل ، وانما كان الأصل فيه شعوره بالعجز عن تحقيق أى ضرب من ضروب « التواصل » مع الناس ، واحساسه بالوحدة حتى فى صميم حياته الاجتماعية ، وفشله فى التغلب على وساوس

---

(١) « فى الصداقة والصديق » ، نشر مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٣٠١ هـ ، ص ٥ — ٦ .

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، نشرة القاهرة ، ١٩٣٦ ، الجزء ١٥ ، ص ١٩ .

(٣) « الاشارات الالهية » : نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٨١ .

الوحشة والتفرد والاغتراب . ومن هنا فقد روى لنا ياقوت فى ترجمته لأبى حيان أنه « أنس بالوحدة ، وقنع بالوحشة ، واعتاد الصمت ، ولزم الحيرة ، واحتمل الأذى ، ويئس من جميع الخلق، وانتحل القناعة رياضة » [١] . وهذا الوصف انما يؤكد ما ورد على لسان التوحيدى نفسه من أن غربته قد أصبحت « غربة من لا سبيل له الى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان » ، فهو غائب حتى فى حضوره ، غريب حتى بين بنى وطنه ! [٢] .

ولو أننا عدنا الى معظم ما وصل الينا من كتب أبى حيان ، لوجدناه كثير الشكوى من الحياة والنـــاس ، فهو يشكو فى « الامتاع والمؤانسة » لأبى الوفاء البوزنجانى ولابن سعدان ، وهو يعبر فى مقدمة رسالته المسماة باسم «فى الصداقة والصديق» عن خيبة أمله فى الناس ، وهو يردد فى « المقابسات » و « البصائر والذخائر » و « الاشارات الالهية » نقمته على الناس وضيقه بالحياة ، حتى لقد قرعه مسكويه على ذلك فقال فى الرد على شكواه : « قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان ، واستبطأت فيها الاخـــوان ، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم ، فانظر حفظك الله الى كثرة الباكين حولك وتأسَّ ، أو الى الصابرين معك وتسلَّ ، فلعمر أبيك انما تشكو الى شاك ، وتبكى على باك .. الخ » [٣] .

---

(١) ياقوت : « معجم الأدباء » ، جـ ١٥ ، ص ٣٧ .
(٢) « الاشارات الالهية » ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٧٩ ، ٨١ .
(٣) « الهوامل والشوامل » ، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ١ – ٢ .

ولكن مسكويه لم يستطع أن يفطن الى أصل الداء عند أبى حيان: فان شكاة فيلسوفنا لم تنبعث عن مجرد ضيق بالفقر والحرمان ، وسوء ظن بالأصدقاء والخلان ، وانما هى قد نبعت عن روح متمردة انكشف لها ما فى الحياة من عبث وبطلان .

٥٠ — وليس من قبيل الصدفة أن نجد فى مواضع متفرقة من كتب أبى حيان اهتماما بالغا بمشكلة الموت ، وتساؤلا عميقا عن سر اقبال بعض الناس على الانتحار : فان هذا وذاك دليلان ساطعان على ما كان يعتور نفس التوحيدى من « قلق وجودى » . ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه أبوحيان نفسه فى احدى مقابساته حينما كتب يقول : « شاهدنا فى هذه الأيام شيخا من أهل العلم ساءت حاله ، وضاق رزقه ، واشتد نفور الناس عنه ، ومقت معارفه له ، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ، ومد حبلا الى سقف البيت واختنق به ... فلما عرفنا حاله ، جزعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه ... فقال بعض الحاضرين : لله دره ! لقد عمل عمل الرجال ! نعم ما أتاه واختاره ! هذا يدل على عزازة النفس وكبر الهمة ! لقد خلص نفسه من شقاء كان طال به ، وحال كان ممقوتا فيه ، مهجورا من أجله ، مع فاقة شديدة ، واضاقة متصلة ، ووجه كلما أمه أعرض عنه ، وباب كلما قصده أغلق دونه ، وصديق اذا سأله اعتل عليه ! فقيل لهذا العاذر : ان كان قد تخلص من هذا الذى وصفت ، على أنه لم يوقع نفسه فى شقاء آخر أعظم مما كان فيه وأهول ، وأدوم وأبقى ، فلعمرى نعم ما عمل! لله أبوه ، ماأحسن ما اهتدى اليه وقوى عليه ! ...

وان كان قد سمع بلسان الشريعة ... النهى عن هذا وأشباهه ، فقد أتى بما عجل الله به العقوبة والعار ، وأجرى عليه عذاب النار » [1] . والتوحيدى يعقب على هذه الحادثة بتقريع المنتحر ، وادانة فعلته ، لا من وجهة نظر الشريعة فحسب ، بل ومن وجهة نظر العقل أيضا ، ولكننا نشعر — من خلال هذا التعقيب — أن أبا حيان يشفق على النفس البشرية الضعيفة ، ويلتمس بعض العذر لضحايا الشقاء من صرعى الحياة ! ومن هنا فاننا نراه يعترف — فى خاتمة المقابسة المشار اليها — بأنه لولا لطف الله بعباده ، لخسروا أنفسهم : وانتهوا الى أسوأ مصير ! وكأن التوحيدى يقر بعجز العقل عن فهم معنى الوجود ، وقصور النفس عن احتمال عذاب الحياة ، اللهم الا اذا أرشدنا اللطف الالهى فى العاجلة ، وأسعدنا فى العاقبة .

ويروى لنا أبو حيان — فى موضع آخر — أنه شاهد يوما بمدينة السلام عند طرف الجسر رجلا يسوقه رجال الشرطة الى السجن ، ولمح الرجل موسى وميضة فى طرف دكان مزين ، « فاختطفها كالبرق ، وأمرها على حلقومه ، فاذا هو يخور فى دمائه ، قد فارق الروح وودع الحياة » . ويعقب التوحيدى على هذه الحادثة فيقول : « من قتل هذا الانسان ؟ فاذا قلنا : قتل نفسه ، فالقاتل هو المقتول ، أم القاتل غير المقتول ؛ فان كان أحدهما غير الآخر ، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال ؟ وان كان

---

(١) « المقابسات » ، تحقيق حسن السندوبى ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، المقابسة رقم ٤٦ ، ص ٢١٩ .

هذا ذاك ، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال ؟ »[1] والسؤال الذى يطرحه أبو حيان هنا انما يكشف عن عقلية فلسفية تفسر الانتحار بوجود « كثرة » فى أعماق النفس البشرية ، وعجز هذه «الكثرة» عن الارتباط بوحدتها الأصلية . فالانتحار فعل يقوم على « التناقض » لأنه يجعل من « القاتل » شخصا غير « المقتول » ، فى حين أن « القاتل » هنا هو « المقتول » ! ولكن التوحيدى لا يكتفى بمناقشة المشكلة على صعيد التفكير الميتافيزيقى النظرى ، بل هو يناقشها أيضا على صعيد التفكير السيكولوچى الأخلاقى ، فنراه يتساءل فى احدى مسائله : « ترى ما السبب فى قتل الانسان نفسه عند اخفاق يتوالى عليه ، وفقر يحوج اليه ، وحال تتمنع على حوله وطوقه ، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه ، وعشق يضيق ذرعا به .. الخ . وما الذى يرجو بما يأتى ؟ والى أى شىء ينحو فيما يقصد وينوى ؟ وما الذى ينتصب أمامه ، ويستهلك حصافته ، ويذهله عن روح مألوفة ، ونفس معشوقة ، وحياة عزيزة ؟ وما الذى يخلص الى وهمه من العدم ، حتى يسلبه من قبضة الوجدان ، ويسلمه الى صرف الحدثان ؟ »[2] وكل هذه الأسئلة انما تدل على أن أبا حيان قد فطن الى ما فى تجربة الانتحار من غموض : فان أحدا لا يستطيع أن يفهم كيف تتخلى النفس البشرية عن الحياة ، وهى التى طالما تعلقت بأهدابها واستمسكت بحبالها ، خصوصا وأن الطبيعة قد أودعت فى نفوسنا

(١) « الهوامل والشوامل » ، ص ١٥٣ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٥٠ — ١٥١ .

ميلا شديدا نحو البقاء ، ونزوعا قويا نحو المحافظة على أسباب الحياة : « وانما شق على الانسان الخروج من هذا العالم ، من ناحية تركيبه الذى كان به موجودا فى عالم الحس » (١) .

ولكننا نرى المنتحر يقدم على ازهاق روحه بيده ، وكأنما هو يؤثر العدم على الوجود ، أو كأن فى اللاوجود راحة نفسية هى الكفيلة بالقضاء على عذابه وآلامه ؟ ويعاود أبو حيان التساؤل فيقول : « لم سهل الموت على المعذب مع علمه أن العدم لا حياة معه ، وليس بموجود فيه ، وأن الأذى — وان اشتد — فانه مقرون بالحياة العزيزة ؟ هذا وقد علم أيضا أن الموجود أشرف من المعدوم ، وأنه لاشرف للمعدوم ، فما الذى يسهل عليه العدم ؟ وما الشيء المنتصب لقلبه ؟ وهل هذا الاختيار منه بعقل أو فساد مزاج ؟ » (٢) وهذه الأسئلة انما تدلنا على أن التوحيدى قد رأى فى الانتحار — حتى من الناحية النفسية — تناقضا أصليا ، لأن المنتحر يريد بفعلته أن يشعر براحة الخلاص ونعمة التحرر ، ولكن من شأن النتيجة المترتبة على فعله الحيلولة بينه وبين الشعور على الاطلاق ، ما دامت الذات « المقتولة » لن تكون هناك للشعور بقيمة فعل « الذات القاتلة » . ولعل هذا ما عبرنا نحن عنه فى أحد المواضع حينما قلنا بصريح العبارة : « ان الشخص الذى يقدم على الانتحار فى الحقيقة انما يبغى استبدال حالة شعورية بحالة

(١) « رسالة الحياة » (ضمن ثلاث رسائل للتوحيدى) ، تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانى ، دمشق ، ١٩٥١ ، ص ٧٠ .

(٢) « الهوامل والشوامل » ، ص ١٨٧ . (المسألة رقم ٧٤)

شعورية أخرى ، لأنه يريد أن يلتمس فى راحة اللاوجود (أو فى سكون العدم) خلاصا من شقاء الوجود . فهو لا ينزع الى العدم من حيث هو عدم ، بل من حيث هو أداة للخلاص أو التحرر »[1].

ومهما يكن من شيء ، فاننا نجد فى اهتمام التوحيدى باثارة مشكلة الانتحار دليلا واضحا على عنايته بالنظر فى « الأفكار السلبية » : كالموت ، والعدم ، والفناء ، والشر ، والخطيئة .. الخ. ولئن كان التوحيدى قد أدان المنتحر ، وكشف عما فى فعل الانتحار من تناقض ، الا أن مجرد اهتمامه بهذه المشكلة انما كان يخفى وراءه تساؤلا حادا عن « قيمة الحياة » . وحسبنا أن نرجع الى الكثير من مقابسات التوحيدى ، لكى نتحقق من أنه كان مولعا بايراد الكثير من العبارات المأثورة والمعانى المشهورة عن قيمة الحياة ، وبشاعة الموت . ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه لنا عن عيسى بن علىّ من أنه قال : « ان الحياة ينبوع الفرح والهم ، واللذة والمعرفة ، والحس والحركة : لا تمام للانسان الا بها ، ولا قوام الا معها ، ولذلك اذا نظر الى الميت استوحش منه ، وتبرم به ، وعوجل به الى القبر ، وأبعد فى الأقطار ، لأن الحياة التى كانت مهاد الأنس ، ورباطا بين النفس والنفس ، فقدت.. »[2]. ولكن التوحيدى الذى كان يشعر بنهم شديد الى الاستمتاع

---

(١) زكريا ابراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٢٩ – ٣٠ .

(٢) « المقابسات » ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، ص ٢٣٤ (المقابسة رقم ٥٤) .

« بالحياة اللذيذة » — على حد تعبيره — لم يجد فى الحياة سوى الألم والشقاء والعذاب والحرمان ، فلم يكن من الغريب على مثل هذا الرجل الشقى المعذب أن يتجه الى التفكير فى الموت والفناء والعدم ! وليس معنى هذا أن التوحيدى قد عاف الحياة أو انصرف عن التفكير فى لذاتها ، وانما كل ما هنالك أنه قد وجد الموت معانقا الحياة ، فكان من ذلك خوفه من الموت وجزعه من العدم . ولهذا نراه يسائل مسكويه فى « الهوامل والشوامل » قائلا : « ما سبب الجزع من الموت ؟ وما الاسترسال الى الموت ؟ »[1] ، كما نراه يتساءل عن السبب فى « أن الذين يموتون وهم شبان أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ ؟ »[2] ، ثم نراه يعود فيتساءل : « لم اشتد عشق الانسان لهذا العالم حتى لصق به وآثره وكدح فيه ، مع ما يرى من صروفه ونكباته ، وزواله بأهله ؟ »[3] . وقد لا تخلو هذه الأسئلة من متناقضات ، ولكنها تكشف — على كل حال — عن عقلية فلسفية تؤرقها مشكلة « الوجود والعدم » ، وتشوقها الرغبة فى التطلع الى ما بعد الموت!

٥١ — وقد كتب التوحيدى رسالة قيمة فى شرح الأنواع المختلفة من « الحياة » ، ولكنه لم يجد حرجا فى أن يورد — بين الحين والآخر — فى تضاعيف رسالته بعض الشكوك الفلسفية المتعلقة بما بعد الموت ! ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده

(١) « الهوامل والشوامل » ، ص ٧٣ (المسألة ٢٤) .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٨ (المسألة ٩٦) .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٨ (المسألة ١٠٢) .

أبو حيان على لسان أبى بكر محمد بن زكريا الرازى من أنه قال : —

لعمرى لا أدرى وقد أذن البلى
بعاجل ترحال الى أين ترحالى ؟
وأين مكان النفس بعد خروجها
من الهيكل المنحل والجسد البالى ؟

والتوحيدى يعترف بأنه هو الذى أنشد هذين البيتين على مسامع أستاذه أبى سليمان السجستانى ، ولكنه يضيف الى ذلك أن أبا سليمان قد عقب على هذين البيتين بقوله : « .. وما علينا من جهله اذا لم يدر الى أين ترحاله ؛ أما ترحالنا فالى نعيم دائم وخلود متصل ، ومقام كريم ، ومحل عظيم ، فى جوار من له الخلق والأمر ، وهو الأول بالحق والموجود بالضرورة .. وأما ترحال ابن زكريا فالى محل الحيرة ، ومطمأن الحسرة ، بحسب ما ضل وأضلّ وهان وعز واعتز ، لأنه حلق بالدعوى فى كتبه حتى ظننا أنه ملك ، وأسف بالشك حتى تيقنا أنه هلك .. »[1] .

وينسب التوحيدى — فى موضع آخر — الى أستاذه أبى سليمان أنه أنشد يوما لأحد الشعراء : —

انما العيش فى بهيمية اللذة
لا ما يقوله الفلسفىّ

(١) « رسالة الحياة » (ضمن ثلاث رسائل للتوحيدى) ، دمشق ، ١٩٥١ ، ص ٧٩ — ٨٠ .

حكمٌ كأس المنون أن يتساوى
في حساها الغبيّ والألمعيّ !
ويصير الغبي تحت ثرى الأر
ض كما صار تحتها اللوذعيّ !
فسل الأرض عنهما ان أزا
ل الشك والشبهة السؤال الخفيّ ! (١)

ولكن أبا سليمان يعلق على هذه الأبيات فيقول : « .. أما تساوى قوم سافروا من بلد الى بلد ، فلما بلغوا المقصد نزل كل واحد فى مكان كان معدا له ، وتلقى بغير ما تلقى به صاحبه ؟ أما دخل قوم دارا فأجلس كل واحد منهم فى بقعة بعينها وقوبل هذا بشيء ، وهذا بشيء آخر ؟ ثم تقول : سل الأرض عنهما ! قد سألنا وخبرتنا أنها ضمت أجسادهم وجثثهم وأبدانهم ، لا كفرهم وايمانهم ، ولا أنسابهم وأحسابهم ، ولا حكمتهم وسفههم ، ولا طاعتهم ومعصيتهم ، ولا أقوالهم وأفعالهم ، ولا يقينهم وشكهم .. ولا معرفتهم وتوحيدهم ، ولا خيرهم وشرهم ، ولا جورهم وعدلهم .. » .

ولسنا ندرى الى أى حد نجح أبو سليمان المنطقى فى اقتلاع جذور الشك من نفس تلميذه أبى حيان حول حقيقة المعاد (٢) ،

(١) المرجع السابق : ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) نحن لا نتحدث هنا - بطبيعة الحال - عن الايمان الدينى ، بل نحن نتحدث عن الاقتناع الفلسفى ؛ والا فان كتب التوحيدى الصوفية شاهدة بايمانه الراسخ بحقيقة المعاد ...

وانما الذى نعلمه أن التوحيدى نفسه قد اعترف فى موضع آخر بأن الحكمة الالهية قد ضربت دون هذه المعرفة بالأسداد ، وطوت حقائقها عن العباد .. ولا أحد الا وهو يتمنى أن يعلم الغيب ، ويطلع على ما بعد الموت ، ويدرك ما سوف يكون فى الآخرة ، ولكن بنعمة من الله لم يفتح هذا الباب ، ولا انكشف من دونه الغطاء [1] .. حقا ان الانسان قد دعى الى الخلود بكل لغة وكل ناموس ، فضلا عن أن العقل شاهد على زوال الأبدان وبقاء النفوس ، ولكن نسبية المعرفة البشرية هى التى تحول بيننا وبين تأكيد الحال التى ستكون عليها النفس بعد الموت . ومن هنا فاننا نجد أبا حيان ينقل فى احدى مقابساته عن أحد الحكماء قوله : « انى أجد النظر فى حال النفس بعد الموت مبنيا على الظن والتوهم ، وذلك لأن الانسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده ، فكذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه .. » [2] . ولئن كان التوحيدى يعلق على هذه العبارة بقوله ان فى كل محسوس ظلا من المعقول ، فالحسيات معابر الى العقليات ، والعقل الذى هو خليفة الله فى هذا العالم يجول فى هذه المضايق ، ويدفع هذه الموانع والعوائق ، الا أننا نراه يعترف فى الوقت نفسه بأن المسألة « عذراء ضيقة ، وعجماء مشكلة » وهو اذا كان لا يرى مانعا فى اصطناع البرهان العقلى

(١) « المقابسات » ، طبعة القاهرة ، ١٩٢٩ ، المقابسة رقم ٢ ، ص ١٢٨ .

(٢) « المقابسات » ، المقابسة رقم ٢٠ ص ١٦٥ .

من أجل محاولة استجلاء هذا السر ، فذلك لأنه يرى أنه لو كان الموت خاتمة الحياة ، لأزهق اليأس الأرواح ، وأتلف الأنفس ، ولو كان العقل عاجزا تماما عن استطلاع بعض جوانب الأمر ، لكان العالم بكل ما فيه من عجائب وآثار شبيها بالعبث واللعب ، وليس له محصول ولا فيه شيء معقول ! [1] .

٥٢ — بيد أننا لو عدنا الى الكثير من أقاويل أبى حيان فى المعرفة البشرية ، لوجدناه يميل الى تأكيد قصور العقل وعجز العلم . فهو يقول مثلا فى أحد المواضع : « ان العلم بحر ، وفائت الناس منه أكثر من مدركه ، ومجهوله أضعاف معلومه ، وظنه أكثر من يقينه ، والخافى عليه أكثر من البادى ، وما يتوهمه فوق ما يتحققه ، والله تعالى يقول : ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء » [2] . فليس فى وسع العقل البشرى أن يصل الى ادراك المطلق ، أو أن يحيط علما بحقيقة المعاد ، وانما هو مضطر الى الاستعانة بالوحى من أجل تكملة ما فى معرفته من نقص . « ولو كان العقل يكتفى به ، لم يكن للوحى فائدة ولا غناء ؛ على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل ، وأنصباؤهم مختلفة فيه ، فلو كنا نستغنى عن الوحى بالعقل كيف كنا نصنع ، وليس العقل بأسره لواحد منا ، وانما هو لجميع الناس .. » [3] . ويمضى

---

(١) المصدر السابق : ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(٢) « الهوامل والشوامل » ، المسألة رقم ٤ ، ص ٢٥ .

(٣) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، ١٩٤٣ ، ص ١٠ .

أبو حيان الى حد أبعد من ذلك فيحاول أن يبرهن لنا على استحالة معرفة حال النفس بعد الموت ، خصوصا وأن الفلاسفة قد عجزوا عن ادراك كنه النفس وتحديد طبيعتها ، فكيف لهم أن يعرفوا مصيرها بعد الموت ، ومآلها فى الآخرة . وهو يقول فى ذلك بصراحة : « ان الناظرين كثيرون ، والباحثين مختلفون ، والكثرة فاتحة الاختلاف ، والاختلاف جالب للحيرة ، والحيرة خانقة للانسان ؛ والانسان ضعيف الأسر (أى القوة) ، محدود الجبلة ، محصور التحصيل ، مقصور السعى ، مملوك الأول والآخر ، غشاؤه كثيف ، وباعه قصير ، وفائته أكثر من مدركه ، ودعواه أحضر من برهانه ، وخطؤه أكثر من صوابه ، وسؤاله أظهر من جوابه ، فعلى هذا كله الاعتراف بها — أعنى بالنفس ووجدانها — أسهل من الفحص عن كنهها وبرهانها »[1] والتوحيدى ينقل هذا كله عن أستاذه السجستانى ، فنراه يقول على لسانه انه هيهات للانسان أن يدرك حقيقة النفس ، ما دام الانسان لايعرف النفس الا بالنفس ، « وهو محجوب عن نفسه بنفسه »[2] . ولو اقتصر الأمر على هذا الحد لهان الخطب ، ولكن العقل أيضا كثيرا ما يرى الباطل حقا والحق باطلا ، حتى لقد ذهب البعض الى القول بأن العقل قد طُبع على أن يشهد للباطل كما يشهد للحق ، ولهذا

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ١٠٩ (الليلة الخامسة والثلاثون) (يلاحظ فى هذا النص أننا صححنا بعض التصحيف الوارد به بحسب مقتضى المعنى) .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٠٩ .

اختلف العقلاء فى جميع أمر الدين والدنيا [1] . — وعلى الرغم من أن التوحيدى يرفض القول بتكافؤ الأدلة ، الا أنه يعترف بأن الباطل كثيرا ما يلتبس علينا بالحق ، كما أن الحق كثيرا ما يلتبس علينا بالباطل . هذا الى أن اختلاف عقليات الشعوب والأفراد — بالصفاء والكدر ، وبالكمال والنقص ، وبالقلة والكثرة ، وبالخفاء والوضوح — قد أدى الى وقوع الاختلاف فى كل ما يختار ويجتنب ، فلم يكن فى أمور الأخلاق والمعاش الا التعصب واللجاج والهوى وموافقة المزاج .. الخ [2] .

٥٣ — وهنا قد يقول قائل : اننا حتى لو سلمنا بأن أبا حيان قد انتقص من قدر العقل البشرى ، وذهب الى قصور المعرفة الانسانية ، فليس ما يبرر القول بأنه قد تشاءم من مصير الانسان ، أو يئس من جدوى كل نشاط بشرى . وردنا على هذا الاعتراض أن انتقاص التوحيدى من قيمة العقل البشرى لم يكن سوى مظهر من مظاهر عدم ايمانه بالانسان . وهذا ما فطن اليه مسكويه فى اجابته على أحد أسئلة أبى حيان ، فاننا نراه يقول : « ثم أتبعت المسألة بالانتقاص من الانسان وذمّه وتوبيخه : وهو ما أستغنى عن اثباته .. » [3] . والظاهر أن مسكويه قد أدرك خطـورة التعريض بالمعرفة البشرية ، ورمى الانسان بالعجز والقصور ، فاننا نراه يؤكد للتوحيدى أن أمثال هذه الشكوك قد تمنعنا من

---

(١) « المقابسات » ، ص ١٣٧ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٨٧ .
(٣) « الهوامل والشوامل » ، ص ٢٦ .

طلب ما فاتنا ، وادراك ما غاب عنا ، فيكون من ذلك اليأس والقنوط والتراخي فى طلب العلم .

وحسبنا أن نعود الى أقاويل أبى حيان فى وصف الانسان ، لكى نتحقق من أنه لم يكن يؤمن بالانسان ، بل كان يقول ان « قدرته محدودة ، واستطاعته متناهية ، واختياره قصير ، وطاقته معروفة .. » [1] . فلم يكن التوحيدى من المتحمسين لقدرة الانسان ، وقوته ، وعلمه ، وعمله ، وشتى مظاهر نشاطه الابداعى ؛ بل كان — على العكس من ذلك — أعرف الناس بعجزه ، وقصوره ، وجهله ، وتوانيه ، وشتى مظاهر نقصه . وليس بدعا أن نرى أبا حيان ينادى بعجز الانسان ، فقد أتاحت له خبراته العديدة وأسفاره الكثيرة الفرصة للتعرف الى الكثير من أعاظم الوزراء وكبار الحكام وأفذاذ الكتاب ، فما وجد لديهم الا النقص والسوء والخبث والطمع والجشع والحسد والغيرة والجهل والادعاء والصفاقة والتبجح وما الى ذلك . وليس كتاب التوحيدى فى « مثالب الوزيرين » سوى مجرد وثيقة أخلاقية خطيرة كشف فيها على الملأ أخلاق الناس ، وأظهر فيها مساوىء كبرائهم ، وكأنما قد أراد أن يقدم لهم البرهان الناصع على « يأسه من الانسان » ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب — عندنا — فيما ورد به من أقاصيص عن أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد ، وانما تنحصر قيمته فيما انطوى عليه من أحكام خطيرة تدين الانسان بوجه عام .. !

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٥١ .

والتوحيدى يبدأ كتابه « مثالب الوزيرين » بالحديث عن ظلم الناس للناس ، وحبهم لاستقصاء عيوب الآخرين ، وغفلتهم عن الاهتداء الى عيوبهم الخاصة ، وميلهم الى تحكيم الهوى فى وزن الأمور وتقدير الأشخاص ، ونزوعهم نحو الاصغاء لنزواتهم ، وصك أسماعهم عن الانصات لصوت العقل .. الخ . وهو يعلل كل هذه النقائص بقوله : « ان الهوى مقيم لابث ، والرأى مجتاز عارض ؛ ولابد للهوى أن يعمل عمله ، ويبلغ مبلغه .. » ثم يستطرد فيحدثنا عن صراع العقل والهوى فى نفس الانسان ، وكيف أن « الرأى دائما من وراء حجاب ، فى حين أن الهوى مفتح الأبواب ، ممدد الأطناب » ، وقديما قيل « ان الرأى نائم والهوى يقظان » وقال أعرابى : « لم أر كالعقل صديقا معقوقا ، ولا كالهوى عدوا معشوقا » [1] . ويمضى التوحيدى بعد ذلك فى تعداد مثالب الوزيرين ، والكشف عن نقائصهما ، فيرميهما بالبخل والسفه والادعاء والتفاخر وقلة التدين والميل الى المجون والخلاعة .. الخ . وسواء أكان التوحيدى محقا فى هذه الأحكام التى أطلقها على الوزيرين ، أم كان متجنيا عليهما ، فان المهم عندنا أن أبا حيان قد وجد فيهما نموذجا لأولئك المثقفين الذين درسوا علوم الأوائل ، وعرفوا كلام فلاسفة اليونان فى الفضائل والرذائل ، ولكنهم بقوا مع ذلك سادرين فى غيهم ، منقادين الى شهواتهم ، عاجزين عن التوفيق بين علمهم وعملهم . وهذا ما عبر عنه التوحيدى بصراحة حينما قال فى معرض الحديث عن ابن

(١) «مثالب الوزيرين» ، طبعة دمشق ، ١٩٦١ ، ص١٤ـ١٥ .

العميد : « والعجب من بخل هذا الرجل ونذالته ، مع تفلسفه وتكثره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسططاليس ومحبته لهم ، مع علمه بأن القوم قد تكلموا فى الأخلاق وحدودها ، وأوضحوا خفاياها ، وميزوا رذائلها ، وبينوا فضلها ، وحثوا على التخلق بها ، وساقوا ذلك كله على الزهد فى الدنيا ، والقناعة باليسير من حطامها ، وبذل الفضول منها للمحتاجين اليها .. الخ » (١) .
والتوحيدى يعمم هذا الحكم على جماعة المتكلمين والمتفلسفين ، فيقول : « انى ما بهرجت مذهب المتكلمين ، ولا زيفت مقالة المتفلسفين ، وانما قلت فى أولئك انهم ادعوا العدل ، وعملوا بالجور ، وأمروا بالمعروف ، وركبوا المنكر ، ودعوا الناس الى الله بالقول ، ونفروا عنه بالفعل .. الخ » (٢) .

والظاهر أن خيبة أمل التوحيدى فى الظفر بعطاء الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد ، قد دفعته الى سوء الظن بالناس عامة ، حتى اننا لنراه يقول « ان الاحسان من الانسان زلة ، والجميل منه فلتة ، والعدل منه غريب ، والعفة فيه عرض ضعيف » (٣) . وهذا الحكم القاسى الذى يطلقه التوحيدى على الانسان بوجه عام انما هو الدليل القاطع على تشاؤمه من الناس وحنقه عليهم وضيقه بهم . وهو يستعرض فى أحد المواضع طبقات الناس المختلفة من ملوك وحكام ، وأغنياء وأصحاب ضياع ،

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤١ .
(٢) المرجع السابق : ص ٣١١ .
(٣) « المقابسات » ، طبعة القاهرة ، ص ٢١٧ .

وتجار وأصحاب حرف ، ورجال دين وأهل ورع ، وأصحاب علم وأهل فلسفة ، ورعاع وغوغاء ، لكى ينتهى الى القول باستحالة قيام « صداقة » بين كل أهل هذه الطبقات ! والتوحيدى ينبه قارئه قائلا : « قبل كل شيء ينبغى أن تثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق » (١) . ثم يقص عليه بعد ذلك ما رواه جميل بن مرة قديما حين قال : « لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنبا ، ولا ستروا لى عيبا ، ولا حفظوا لى غيبا ، ولا أقالوا بى عثرة ، ولا رحموا لى عبرة ، ولا قبلوا منى معذرة ، ولا فكونى من أسر ، ولا جبروا من كسر ، ولا بذلوا لى من نصر .. الخ » (٢) ومفاد هذا القول أن العالم ملىء بالأشرار والظالمين ، وأن التجربة شاهدة على أن «الشر مقبل والخير مدبر»، فليس فى استطاعة الانسان أن يأمن الى أخيه الانسان ، وليس فى وسع « الأنا » أن يركن الى « آخر » يقول عنه « انه أنا ولكنه بالشخص غيرى » ! وكيف يستعان بمن لا يعين ، أو كيف يشتكى الى غير رحيم ، أو كيف يلتمس « الصديق » وما الصديق الا لفظ بلا معنى ؟ ! (٣) .

وقد يتبادر الى الذهن أنه لو صلحت أخلاق الناس لاستقامت الأمور ، ولطمست الخيرات على معالم الشرور ، ولكن الظاهر

(١) « فى الصداقة والصديق » ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، (١٣٠٠ هـ) ، ص ٦ .

(٢) « فى الصداقة والصديق » ، ص ٦ ـ ٧ . بتصرف فى تصحيح بعض الألفاظ .

(٣) المرجع السابق : ص ٥ و ص ٢٨ .

أن جذور الشر متأصلة فى طبيعة الوجود ، بدليل أن « الهدم أيسر من البناء ، والقتل أخف من التربية والاحيـاء ، والفتق أسهل من الحياكة .. الخ » . ولهذا يتساءل التوحيدى فى احدى مسائله قائلا : « لِم كان الانسان اذا أراد أن يتخذ عدة أعداء فى ساعة واحدة قدر على ذلك ، واذا قصد اتخاذ صديق ومصافاة خدن واحد لم يستطع الا بزمان واجتهاد وطاعة وغرم ؟ » [١] . أليس فى هذا دليل على أن الهبوط أيسر دائما من الصعود ، وأن الاقبال على فعل الشر أسهل دائما من المجاهد فى سبيل فعل الخير ؟ بل ألا تظهرنا التجربة نفسها على أن طريق الفضيلة ليس بالطريق الذهبى الذى تحفه الورود والرياحين ، وانما هو طريق وعر شائك تكتنفه المشاق والصعوبات والعراقيل ؟ [٢] .

٥٤ — اننا لا نزعم — بطبيعة الحال — أن التوحيدى قد جعل من « الشر » واقعة ايجابية ، فما كان فى وسعه أن يفعل ذلك فى عصر كان المفكرون فيه مجمعين على القول بأن الشر « سلب » أو « عدم » ، ولكننا نميل الى الظن بأن أبا حيان كان ينسب الى « الشر » فى عالمنا المتناهى النـاقص ضربا من « الأولوية » أو « الصدارة » . وآية ذلك أننا نراه يقـرر فى « الهـوامل والشوامل » أن « احساس الانسان بألم يعتريه أشد من احساسه بعافية تكون فيه » [٣] ، كما أننا نراه يؤكد أن « الشرير يؤثر فى

(١) « الهوامل والشوامل » ، ص ١٩٠ (المسألة رقم ٧٦) .
(٢) زكريا ابراهيم : « مشكلة الانسان » ، مكتبـة مصر ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس (الشر) ص ١٢٩ .
(٣) « الهوامل والشوامل » ، ص ٢٤٥ (المسألة رقم ١٠٠).

الخير أسرع مما يؤثر الخير فى الشرير » [1] . بل ان التوحيدى ليذهب الى حد أبعد من ذلك ، اذ نراه يتساءل فى أحد المواضع فيقول : « لم صار اليقين اذا حدث وطرأ لا يثبت ولا يستقر ، والشك اذا عرض أرسى وأربض ؟ » [2] وكل هذه العبارات انما تدلنا دلالة واضحة على أن فيلسوفنا قد فطن الى أهمية « مشكلة الشر » بكل خطورتها ، ان لم نقل بأنه كان أميل الى اعتبار « الشر » عنصرا أصليا من عناصر حياتنا البشرية الفانية . وأغلب الظن أن هذه المشكلة قد أرقت ذهن أبى حيان ، بدليل أننا نراه يعود اليها فى مواضع عديدة من كتبه ورسائله ، كما حدث مثلا فى احدى مسائله حيث نراه يسائل مسكوية ، عن الحكمة فى « آلام الأطفال ، ومَن لا عقل له من الحيوان » [3] . بل ان با حيان ليحدثنا أيضا عما فى الطبيعة من فوضى ، واضطراب، وشرور ، ونقائص ، فنراه يقول على لسان أحد أساتذته الذين ينقل عنهم : « أيتها الطبيعة ، ما الذى أقــول لك ، وبأى شىء أؤاخذك ، وكيف أوجه العتب عليك ؟ فانك قد جمعت أمورا منكرة ، وأحوالا عسرة ، لا يفى نظامك فيها بانتثارك عليها ، ولك بوادر ضارة ، وغوائل خفية تبدو منك ، وتغور فيك ، وترجع اليك ، حتى اذا قلنا فى بعضها : انك حكيمة ، قلنا فى بعضها : انك سفيهة ، فالبله منك مخلوط باليقظة ، والاستقامة فيك عائدة

---

(1) المرجع السابق : ص ١٧٦ .

(2) المرجع السابق : ص ٢٨٧ (المسألة رقم ١٢٨) .

(3) « الهوامل والشوامل » ، ص ٣٦٤ (المسألة رقم ١٧٣) .

بالاعوجاج ، وفيك فظائع ونزائع ، وقوارع وبدائع ، لأن حركاتك تستن مرة استنانا تعشقين عليه ، وتحبين من أجله ، وتزيغ أخرى زيغا تمقتين عليه ، وتبغضين بسببه . وربما كانت حركتك نقضا للبناء المحكم ، والصورة الرائعة والنظام البهى ، وربما كانت بناء للمنتقض ، وتجديدا للبالى ، واصلاحا للفاسد ، حتى كأنك عابثة بلا قصد ، عائثة على عمد .. الخ » (١) . ولئن كان التوحيدى لا يسلم بما تفضى اليه أمثال هذه الأحكام من نتائج ، خصوصا وأنها قد توحى الى السامع بالزيغ الذى لا يستقيم مع العقيدة الدينية السليمة ، الا أننا نراه يعلل ايراده لأمثال هذه العبارات بقوله : « .. وانما أجول فى هذه الأكناف لِكلفى بالحكمة كيف دارت العبارة بها وأمكنت الاشارة اليها ، لا على التقصى لها وبلوغ الغاية منها . ومَن يقدر على ذلك ؟ ومن يحدّث نفسه بذلك ؟ العالم أبعد غورا وأعلى قلّة وأثقل وزنا .. وأعجب تركيبا وأغرب بساطة من أن يأتى عليه انسان واحد .. وان بلغ الغاية فى دقة الذهن وحسن البيان وبلاغة اللفظ .. » (٢) .

وهكذا نرى أن أبا حيان قد وضع بين أيدينا من القرائن والدلائل ما يبرر ضيقه بالحياة ، وسخطه على الناس ، وتشاؤمه من الوجود : فهو يحدثنا أولا عن تعانق الحياة والموت ، وهو ينقل الينا أخبار أناس كثيرين عافوا الحياة وأقدموا على الانتحار ، ثم هو يكشف لنا ثانيا عن قصور الانسان ونقص علمه وضعف

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .
(٢) « المرجع السابق » ، الجزء الثالث ، ص ١٤٠ — ١٤١ .

أخلاقه وقصر باعه .. الخ ، ثم هو يتعرض ثالثا لمشكلة الشر فيبين لنا أن احساس الانسان بالألم أقوى من احساسه باللذة ، وأن الشرير يؤثر فى الخير أسرع مما يؤثر الخير فى الشرير ؛ وأن الشر مقبل والخير مدبر .. الخ . وأخيرا نراه يتحـدث عما فى الوجود من شرور لا يبررها العقل ولا يسيغها المنطق ، فيثير مشكلة آلام الأطفال ومَن لا عقل له من الحيوان ، كما يتساءل عن السر فيما تنطوى عليه الطبيعة من فوضى واضطراب وعبث ! .. ولئن كان أبو حيان لم يصرح بالكثير من هذه الحجج بجلاء ، الا أننا نلمح فى تضاعيف رسائله روحا قلقة لا تقبل فى سهولة تلك البراهين التقليدية التى لا ترى فى الشر سوى « سلب » أو « عدم محض » ، ولا ترحب بتلك النظريات المشهورة التى تقول انه ليس فى الامكان خير مما كان ! ولا شك أن « فلسفة التشاؤم » التى حاولنا أن نستخرج بذورها من أقاويل أبى حيان المنثورة هنا وهنالك انما كانت صدى لتجاربه وخبراته ، فليس بدعا أن نراها تتلون بمزاجه الخاص ، دون أن تتخذ طابعا مذهبيا واضح المعالم ، كما هى الحال لدى الكثير من فلاسفة التشاؤم قديما وحديثا .

الفصل الثامن

التوحيدى فيلسوف الفكاهة

٥٥ — قد يعجب القارىء حين يرانا نتحدث عن فلسفة الفكاهة عند التوحيدى بعد أن أتينا فيما سلف على فلسفة التشاؤم عنده . وقد يتبادر الى ذهن البعض — لأول وهلة — أن هناك تناقضا صارخا بين نسبة روح تشاؤمية الى فيلسوفنا العربى من جهة ، وتسميته باسم « فيلسوف الفكاهة » من جهة أخرى . ولكننا لو عرفنا أن الانسان لم يكن « حيوانا ضاحكا » الا لأنه أكثر الموجودات على الأرض شقاء ، وأعمقها ألما ، لأدركنا أن ميل أبى حيان التوحيدى الى الفكاهة لم يكن الا مجرد صدى لما حفلت به حياته من آلام ومحن ومصائب . وليس من شك فى أن النفس المعذبة كثيرا ما تلتمس فى الهزل ترويحا عن نفسها ، فلا تكون الفكاهة بالنسبة اليها سوى منفذ للتنفيس عن آلامها ، ولا تكون النكتة عندها سوى أداة للتهرب من الواقع الذى يرين على كاهلها . واذن فاننا حتى لو سلمنا مع بعض الباحثين بأن «حياة أبى حيان كانت ملأى بالتزمت والعبوس والحنق»[1]،

(١) د . أحمد محمد الحوفى : « أبو حيان التوحيدى » ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، الجزء الثانى ، ص ١٤٥ .

فاننا لن نوافق هؤلاء على القول بأن أبا حيان لم يكن من أهل الفكاهة أو محبى الهزل .

والظاهر أن ميل المؤرخين عندنا الى مقارنة التوحيدى بالجاحظ هو الذى حدا بهم الى القول بأن أبا حيان كان أميل الى الجد والصرامة ، فى حين كان الجاحظ أميل الى الهزل والفكاهة .. ولعل من هذا القبيل — مثلا — ما ورد على لسان أستاذنا الكبير أحمد أمين حينما كتب يقول : « ان الجاحظ لما حسن حظه ضحك ، فاشتهر بالفكاهة الحلوة ، والنادرة اللطيفة . وأبو حيان لما ساء حظه بكى ، والناس عادة يضحكون مع الضاحك ، ويهربون من الباكى . فقد أكثر أبو حيان من الشكوى ، حتى مل منه « مسكويه » فى كتاب « الهوامل والشوامل » وقرعه عليه »[1] .. ولكن الواقع أن أبا حيان — على الرغم من بؤسه وكثرة شكاته — كان ميالا الى الهزل والدعابة ، فضلا عن أنه كان أعرف الناس بقيمة الفكاهة فى حياة بنى البشر . وهو نفسه يقول فى أحد المواضع : « اياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل ، الجارية على السخف ، فانك لو أضربت عنها جملة ، لنقص فهمك ، وتبلد طبعك .. واجعل الاسترسال بها ذريعة الى احماضك ، والانبساط فيها سلما الى جدّك ، فانك متى لم تذق نفسك فرح الهزل ، كربها غم الجدّ ، وقد طبعت فى أصل تركيبها على الترجيح بين الأمور المتفاوتة ، فلا تحمل فى شىء من الأشياء عليها ، فتكون

(١) « البصائر والذخائر » لأبى حيان التوحيدى ، تصدير أحمد أمين ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص : ط .

فى ذلك مسيئا اليها .. » (١) ومعنى هذا أن التوحيدى قد فطن الى أن المزاح ينفى عن النفس ما طرأ عليها من سأم ، ويزيل عن القلب ما آلم به من هم ، فليس بدعا آن نراه يؤكد قيمة الفكاهة فى حياة الناس ، وضرورة تذوق النفس لفرح الهزل اذا كربها غم الجدّ . ونحن نجد التوحيدى يروى على مسامع الوزير أبى عبد الله العارض فى الليلة الثامنة عشرة من ليالى « الامتاع والمؤانسة » الكثير من الملح والنوادر والفكاهات ، لكى لا يلبث أن يعقب على هذا كله بقوله : « فقال — أدام الله دولته ، وبسط لديه نعمته — قدم هذا الفن على غيره ، وما ظننت أن هذا يطرد فى مجلس واحد . وربما عيب هذا النمط كل العيب ، وذلك ظلم ، لأن النفس تحتاج الى بِشر . وقد بلغنى أن ابن عباس كان يقول فى مجلسه بعد الخوض فى الكتاب والسنة والفقه والمسائل : أحمضوا ، وما أراه أراد بذلك الا لتعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجد ، ولتقتبس نشاطا فى المستأنف ، ولتستعد لقبول ما يرد عليها فتسمع .. » (٢) . وكثيرا ما كان الوزير ينهى المجلس بأن يسأل التوحيدى أن يأتيه بطرفة من الطرائف كان يسميها غالبا « ملحة الوداع » ، فكان التوحيدى يجيب ملتمس الوزير بأن يسرد نادرة لطيفة ، أو قصة طريفة ، أو أبياتا رقيقة .. الخ .

---

(١) المرجع السابق : تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، ص ٤٩ — ٥٠ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، ١٩٤٢ ، ص ٦٠ .

بيد أن التوحيدى لم يمزج الهزل بالجدّ والجد بالهزل ، على طريقة الجاحظ الذى كان يريد من وراء هـذا المزج دفع ملل القارىء وسآمة السامع « انقاذا للقراء من طريقة العلماء الذين كانت لهم السيطرة الى ذلك الحين ، والذين كانت كتاباتهم ثقيلة لكثرة ما فيها من الجدّ واظهار العلم » (١) ، وانما كان اقباله على الفكاهة جزءا لا يتجزأ من صميم فلسفته التشاؤمية التى كانت تريد الغاء الواقع ، والتنكر له ، والسخرية به ! فلم يكن فن الضحك عنده سوى مجرد أداة دفاعية اصطنعتها نفسه لمواجهة ما فى حياته من شدة وقسوة وحرمان . ولعل هذا هو السبب فى أن معظم الفكاهات التى وردت على لسان أبى حيان لم تكن سوى مجرد نوادر أريد بها خلق جو انطلاقى ملؤه اللهو والعبث و « اللاواقعية » ، وكأن فيلسوفنا قد أراد لها أن تكون بمثابة « أداة تطهيرية » تبدد هواجسه الكئيبة ، وتطرد عنه أشـباح الفشل والفقر والشقاء !

٥٦ — واذا صح ما ذهب اليه البعض من أن « الضحك هو الانسان نفسه » ، فربما كان فى استطاعتنا أن نكتشف شخصية التوحيدى من خلال فكاهاته ونوادره . ألم يقل أحد الباحثين : « قل لى مم تضحك ، أقل لك مَن أنت ؟ » ، فهل من عجب

(١) آدم متز : «الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى» ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبى ريده ، القاهرة ، ١٩٤١ ، الجزء الأول ، ص ٢٩٥ .

(٢) Marcel Pagnol: "Notes sur Le Rire" Najel, Paris. 1947 pp. 32-34.

فى أن يكون ضحك أبى حيان معيارا لشخصيته ، أو أن تكون فكاهته أصدق تعبير عن نفسيته ؟ .. لقد روى لنا بعض المؤرخين أن التوحيدى لم يتزوج ، ولم ينجب أطفالا ، فليس بدعا أن نرى الكثير من فكاهاته ونوادره يدور حول النساء والأطفال ، وكأنما هو قد كان يجد فى هذا النوع من الفكاهة تعويضا نفسيا عن بقائه عزبا بلا نسل ! وكان التوحيدى أيضا قانعا بالوحشة لائذا الى الوحدة ، فلا عجب أن نراه يسخر من الناس ويهزأ بهم ، وكأنما هو قد وجد فى الفكاهة العدوانية اشباعا لميله الى التفوق ونزوعه نحو الاستعلاء. ولم يكن التوحيدى موفقا فى صلاته بالوزراء والرؤساء ، فلم يكن غريبا على رجل مثله عانى الكثير من وراء صلفه وأنفته وكبريائه ، أن يتجه نحو الفكاهة اللاذعة ، والسخرية البارعة ، والتصوير « الكاريكاتورى » الساخر ! ومن هنا فقد كشفت فكاهة التوحيدى عن طبيعة مزاجه النفسى ، حتى اننا لنكاد نجد فيها مرآة صادقة لروح ذلك الرجل الذى عاش وحيدا ، مكدودا ، متكبرا ، سريع التأثر والانفعال . ولو أن كتب التوحيدى جميعا كانت بين أيدينا — بما فيها كتابه المفقود المسمى باسم « النوادر » — لكان فى وسعنا بلا شك أن نصدر حكما أقرب الى الصواب عن نوع « الفكاهة » التى عرف بها أبو حيان .

٥٧ — وليس فى استطاعتنا — بطبيعة الحال — أن نضع بين يدى القارىء طائفة من النوادر التى رواها التوحيدى عن النساء : فان معظم هذه النوادر لا تخرج عن كونها مجموعة من

الفكاهات المجونية التى يمجّها الذوق السليم وتعافها الآداب العامة . وربما كان السبب الرئيسى فى اقبال التوحيدى على هذا النوع من الفحش أنه — كما قال أستاذنا المرحوم أحمد أمين — « كان مكبوت الغريزة الجنسية ، وذلك بحكم فقره وتقشفه الجبرى ! فلم نسمع مثلا فى تاريخ حياته : أنه تزوج أو رزق أولادا ؛ ولو كان لتحدث عنهم كثيرا ؛ لأن سرّه دائما مكشوف .. ثم كان فقره الفظيع يحول بينه وبين التسرّى ، كما كان حال الأغنياء فى زمنه » [1] . وليس من شك فى أن الرجل حين يجهل المرأة زوجا وأما ، فانه لن يرى فيها سوى مجرد « موضوع جنسى » أو « أداة للمتعة » ! ولعل هذا هو السبب فى أن معظم النكات الجنسية التى رواها لنا أبو حيان لم تكن سوى فكاهات بذيئة تسخر من وظيفة المرأة التناسلية ، وصلاتها الجنسية بالرجل ، وتنطوى بصفة عامة على استخفاف بقدسية الجنس ، وازدراء لعملية التكاثر . ولئن كانت الحياة الاجتماعية التى عاش أبو حيان فى كنفها مسئولة — الى حد غير قليل — عن انتشار هذا النوع من الفحش ، بدليل أن « الناس فى زمنه أفرطوا فى المجون ، وطربوا منه ، وتفتحت نفوسهم له » ، الا أن من المؤكد أن التوحيدى قد أفرط فى استخفافه بالمرأة وسخريته منها . ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه لنا أبو حيان — نقلا عن المغيرة ابن شعبة — من أنه قال : « ملكت النساء على ثلاث طبقات :

(١) تصدير أحمد أمين لكتاب « البصائر والذخائر » ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص : هـ .

كنت أرضيهن فى شبيبتى بالباه ، فلما أسننت أرضيتهن بالمداعبة والمفاكهة ، فلما شبت أرضيتهن بالمال » ! ويروى لنا التوحيدى أيضا — نقلا عن بكر بن حبيش — أنه قال : « لما خلقت المرأة ، قال لها ابليس : أنت رسولى ، وأنت نصف جندى ، وأنت موضع سرى ، وأنت سـهمى الذى أرمى بك فلا أخطىء » [1] ! وللتوحيدى آراء أخرى عن المرأة ينقلها عن السلف منها قول أحدهم « ينبغى للرجل أن يكون مع المرأة كما يكون أهل المجنون مع المجنـون : يحتملون منه كل أذى ومكروه » ، ومنها قول آخر : « ان المرأة تلقّن الشر من المرأة ، كما أن الأفعى تأخذ السم من الأصلة » [2] ، ومنها ما قاله أحد الفلاسفة حين سئل « أى السباع أحسن » ؟ ، فقد أجاب : « المرأة » ! وروى أبو العيناء أن أحد ملوك الأكاسرة سأل بنيه : صفوا لى شهواتكم من النساء ، فقال الأكبر : « تعجبنى القدود والخدود والنهود » ، وقال الأوسط : « تعجبنى الأطراف والأعطاف والأرداف » ، وقال الصغير : « تعجبنى الثغور والشعور والنحور » [3].. ! الخ.

٥٨ — وأما الفكاهات التى يرويها التوحيدى عن الأطفال فانها أكثر طرافة وأبعث على الضحك ، لأنها تكشف لنا عن منطق

---

(١) « البصائر والذخائر » ، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، ص ١٢٠ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، ١٩٤٢ ، ص ٣١ .

(٣) « البصائر والذخائر » ، ص ٢٤ .

الطفولة بمفارقاته العجيبة وطرائفه العديدة . ولعل من أطرف هذه الفكاهات ما رواه لنا أبو حيان من أن رجلا كان له غلام من أكسل خلق الله ، فطلب اليه يوما أن يشترى له من السوق عنبا وتينا . وغاب الطفل هناك مدة طويلة ، ثم عاد الى والده يحمل عنبا فقط ، فقال له أبوه : أبطأت حتى فرغ الصبر ، ثم جئت باحدى الحاجتين ! وأوجع الأب ابنه ضربا وقال له : « انما ينبغى اذا استقضيتك حاجة أن تقضى حاجتين ، لا اذا أمرتك بحاجتين أن تجىء بحاجة » ! ولم يلبث الوالد أن مرض بعد يوم ، فلزم الفراش ، وقال لابنه : امض فجئنى بالطبيب وعجّل ! فمضى الولد وجاءه بالطبيب ومعه رجل آخر .. فقال له الأب : « هذا الطبيب أعرفه فمن هذا ؟ » قال الولد : « أعوذ بالله منـــك ، ألم تضربنى بالأمس على مثل ذلك ؟ قد قضيت لك حاجتين ، وأنت استخدمتنى فى حاجة : جئتك بطبيب ينظر اليك ، فان رجالك (كان بها) ، والا حفر هذا قبرك : فهذا طبيب وهـــذا حفار ، ايش أنكرت ؟ » [1] ! والمضحك فى هذه القصة هو منطق الطفل : فانه قد استخدم قياسا لا غبار عليه فى الظاهر ، ولكنه قياس لا يخلو من مغالطة ، وكأن الطفل قد شاء أن يثأر لنفسه من أبيه القاسى المتعنّت ، فأخفى وراء سذاجته وحسن نيته ضربا من المغالطة الخبيثة المغرضة ! والتوحيدى هنا يسخر من الآباء فى شخص هذا الوالد المسكين الذى أراد لنفسه الشفاء ، فجاءه ابنه برسول الموت جنبا الى جنب مع حامل الدواء !

(١) « البصائر والذخائر » : ص ٧٢ — ٧٣ .

ومن نوادر الأطفال أيضا ما رواه التوحيدى فى موضع آخر عن غلام أعجمى ابتلى بوجع شديد ، فجعل يتأوّه ويتلوّى ويصيح . فقال له أبوه : يا بنى اصبر واحمد الله تعالى . فقال الطفل : ولماذا أحمده ؟ قال : لأنه ابتلاك بهذا ! « فاشتد وجع الغلام ورفع صوته بالتأوّه أشد مما كان ، فقال له أبوه : ولم اشتد جزعك ؟ فقال : كنت أظن أن غير الله ابتلانى بهذا ، فكنت أرجوه أن يعافينى من هذا البلاء ويصرفه عنى ، فأما اذا كان هو الذى ابتلانى به ، فمن أرجو أن يعافينى ؟ فالآن اشتد جزعى ، وعظمت مصيبتى ! » [1] . والطريف فى هذه القصة هو رد الطفل الذى لا يخلو من براعة وقوة ملاحظة وحسن تعليل . ولكن الطفل يقيس قياسا منطقيا لا يدرى موضع النقص فيه ، فلم يجد التوحيدى بدا من أن يعلّق على هذه النادرة بقوله : ولو علم (الغلام) أن الذى ابتلاه هو الذى استصلحه بالبلاء ، ليكون اذا وهب له العافية شاكرا له عليها بحس صحيح وعلم تام ، لكان لا يرى ما قاله وتوهمه لازما » [2] .

ومن النكات الساذجة التى تكشف عن براءة الأطفال وعجزهم عن فهم طبيعة الزمان ما رواه التوحيدى عن أحد الآباء من أنه طلب الى ابنه يوما أن يكتب كلمة الى أحد أصدقائه — وكان الصديق قد وعده بالحضور بالأمس فأخلف موعده — طالبا اليه انجاز ما وعد ، فأخذ الغلام القلم والقرطاس وكتب :

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ١٨٩ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث ، ص ١٩٠ .

يا من فدت أنفسُـــنا نفسَه

موعدنا بالأمس لا تنسه ! (١)

والطريف فى هــذه النادرة أنها تكشف عن تداخل أقسام الزمان فى ذهن الطفل ، وكأن فى استطاعة الانسان أن يستحضر « الأمس » الذى انقضى ، لكى ينجز فيه وعدا فاته أن يحققه فى أوانه !

والتوحيدى يعرف جيدا أن الآباء يردّون لأبنائهم الجميـــل بمثله ، فانهم أيضا يسخرون منهم ويتندرون عليهم ! ومن هنا فاننا نراه يروى لنا الكثير من التعليقات الطريفة والنوادر اللطيفة التى ينفّس فيها الوالدون عن أنفسهم ، ويعبّرون من خلالها عن بعض ما يصيبهم من آلام فى الحياة بسبب أعباء الأسرة ! فمن ذلك مثلا أن أبا عمارة — قاضى الكوفة — سئل يوما : « أى بنيك أثقل ؟ » ، فكان جوابه : « ما فيهم بعد الكبير أثقل من الصغير الا الأوسط » (٢) ! وهــذه الفكاهة هى من قبيـــل ما اصطلحنا على تسميته باسم « فكاهة الرد الحاضر » وهو الرد الذى يشهد لصاحبه بسرعة البديهة وحدة الذكاء ، وبراعة التعبير ! ونحن نعرف كيف أن الأصل فى « أفعل التفضيل » هو تقديم واحد على كثيرين ، أو تمييز واحد بين كثيرين ، ولكن هذا الوالد الساخط على بنيه قد عرف كيف يتلاعب باللغة لكى يضع جميع أبنائه على قدم المساواة من حيث درجة ضيقه بهم واستيائه

(١) « البصائر والذخائر » : ص ٧٣ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى : ص ٥٦ .

منهم ! ويروى لنا التوحيدى فى موضع آخر أن المحسن الضبى كان شرها على الطعام ، وكان دميما ، فقال له زياد ذات يوم : كم عيالك ؟ قال : تسع بنات ! .. قال : فأين هن منك ؟ فقال : أنا أحسن منهن ، وهن آكل منى! فضحك زياد وأمر له بجائزة ! (١) وهذه الاجابة الطريفة انما تستثير الضحك ، لأنها تركّز فى جملة واحدة ضيق الأب ببناته التسع ، وتبرمه برزقهن الضيق ، وسخطه على حظهن التعس من الدمامة ، وتحسره على الطعام الطيب فى وسط كل هـذا الزحام ! ولعل من هـذا القبيل أيضا ما رواه التوحيدى من أن شابا زاحم شيخا فى طريق ، ثم سخر منه — على سبيل المجون — قائلا : « كم ثمن هذا القوس ؟ » — يعيّره بالانحناء — فقال الشيخ : « يا بنى ، ان طال عمرك فانك مشتريه بلا ثمن » ! (٢) والصراع فى هذه القصة ليس بين الآباء والأبناء ، بل بين الشيوخ والشباب ، ولكنه — على كل حال — صراع ينتصر فيه الشـيوخ ، لأنهم أسرع بديهة وأحـدُّ ذكاء وأبرع اجابة !

٥٩ — والظاهر أن التوحيدى كان مولعا بالنكات العقلية والنوادر اللفظية ، خصوصا ما كان منها شاهدا على ذكاء صاحبه ، وسرعة بديهته ، وحسن تخلصـه ، وبراعته فى الرد . وكثيرا ما يكون صاحب النكتة — فى هذا النوع من النكات — سليط اللسان ، فتنضاف البراعة اللغوية الى سرعة البديهة ، وتخرج

(١) « الامتاع والمؤنسة » ، الجزء الثالث : ص ٨١ .
(٢) « البصائر والذخائر » : ص ٥٦ .

من ذلك النكتة البارعة اللاذعة التى لا تدع مجالا للرد ! ولعل من ذلك ما رواه أبو حيان من أن شيخا أعرابيا كان يطوف ويسأل الناس ، فقال لأحدهم : ما اسمك ؟ ، قال « مانع » وقال للآخر : « ما اسمك ؟ » ، قال : « محرز » ، وقال لآخر ما اسمك ؟ ، قال : (حافظ) فقال الأعرابى : « قبّحكم الله ، ما أظن الأقفال الا من أسمائكم » ! [1] ولا شك أنها مفاجأة غير سارة لرجل يلتمس المنح والبذل والعطاء ، أن لا يلتقى فى طريقه الا بأهل المنع والشح والاغضاء ! وقد انتقم الرجل لنفسه حينما قال عنهم انهم كالأقفال ، فقد جاء وصفه مطابقا لمقتضى الحال ! .. ويدخل فى هذا الباب أيضا ما أورده التوحيدى عن رجل أعمى كان يطوف ويسأل بأصفهان ، فأعطاه مرة انسان رغيفا ، فدعا له وقال : « أحسن الله اليك ، وبارك عليك ، وجزاك خيرا ، ورد غربتك » ! فقال له الرجل : « ولم ذكرت الغربة فى دعائك ، وما علمك بالغربة ؟ » فقال : « الآن لى ها هنا عشرون سنة ، ما ناولنى أحد رغيفا صحيحا » [2] ! والطريف فى هذه القصة هو حسن الاستدلال : فان السائل المسكين الذى طالما عانى من جراء بخل مواطنيه ، قد انتهز هذه الفرصة « السعيدة » للتعبير عن ضيقه بأهله وذويه ، أمام أول غريب لم يخب ظنه فيه !

وقد كان أبو حيان نحويا وعالم لغة ، فليس بدعا أن نراه يميل الى النوادر القائمة على التورية والتلاعب اللفظى . ولعل

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثانى : ص ٥٧ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث : ص ٢٨ .

من هذا القبيل ما رواه لنا هو نفسه من أنه لما وصل الى الصاحب ابن عباد ، قال له الوزير : أبو من ؟ فقال : أبو حيان . فقال الصاحب : بلغنى أنك تتأدب . فأجاب بقوله : تأدب أهل الزمان . فسأله الصاحب : أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف ؟ فأجاب بقوله : ان قبله مولانا لا ينصرف ! فلما سمع الصاحب هذه الاجابة تنمر وكأنها لم تعجبه ، وأقبل على واحد الى جانبه فقال له بالفارسية كلاما سفها فى حق التوحيدى [1] ! والسبب فى سخط الوزير على أبى حيان أنه كان جادا ، فى حين أن أبا حيان كان هازلا متفكها . فهو يسأله عن كلمة « حيان » أتنصرف أم لا تنصرف ، متوقعا منه جوابا حرفيا ، فاذا هو يسمع جوابا آخر أقرب الى المزاح والدعابة منه الى الجد والصرامة ! [2] .. ومن النكات اللفظية ما رواه أبو حيان فى موضع آخر عن ابن سيابة من أنه حضر جنازة بمصر فقال له بعض القبط : يا كهل ، من المتوفى (بكسر الفاء) ، فقال : الله عز وجل ! فما كان منهم سوى أن انهالوا عليه ضربا حتى كاد يموت ! [3] والطريف فى هذه القصة أن الفرق بين الفاء المكسورة والفاء المفتوحة فى هذه الكلمة هو الذى تسبب فى معاناة ابن سيابة لتلك الحملة التأديبية التى كادت تودى بحياته ! ولو علم المعتدون ، لأدركوا أن بين الفاء المكسورة والفاء المفتوحة هنا من الخلاف قدر ما بين الخالق الذى يصطفى

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٢٠٣ .
(٢) د . أحمد محمد الحوفى : « أبو حيان التوحيدى » القاهرة ، ١٩٥٧ ، الجزء الأول ، ص ٦٠ — ٦١ .
(٣) « البصائر والذخائر » : ص ١٥١ .

الى جواره من شاء من العباد ، والمخلوق الذى لابد ذائق الموت حين يوافيه الأجل المحتوم ! وقد يدخل فى هذا الباب أيضا ما رواه التوحيدى فى موضع آخر من أن أميا يسمى مشمشة طلب يوما الى صديق له أن يكتب له خطابا يقول فيه ان مشمشة يقرأ عليك السلام ، فقال له الرجل : قد فعلت — وما كان فعل — فقال مشمشة : أرنى ؛ فقال الرجل : هذا اسمك ؛ فقال : « هيهات ، اسمى فى الكتابة شبه داخل الأذن » ، فضحك الناس وتعجبوا من جودة تشبيهه (١) .

* * *

٦٠ — ولم يكن من المستغرب على رجل مثل التوحيدى عانى مرارة الفقر ، وذاق ويلات الجوع ، أن يقبل على نوادر البخلاء والطفيليين ، وأن يرحب بالاستماع الى أحاديث الطعام والمعدة . وهو يعلل اقباله على الكتابة فى هذا الباب ، بعد كل ما كتبه فيه الجاحظ فيقول : « ان الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب الا ما شذ عنه مما لم يقع اليه : فان العالم — وان كان بارعا — ليس يجوز أن يظن به أنه قد أحاط بكل باب ، أو بالباب الواحد الى آخره ؛ على أنه حدث منذ عهد الجاحظ الى وقتنا هذه أمور وأمور ، وهنات وهنات ، وغرائب وعجائب .. الخ » (٢) ، ولعل من أطراف نوادر البخلاء التى رواها لنا أبو حيان ما قاله عن عثمان بن رواح من أنه سافر يوما بصحبة رفيق له ، فلما كانا

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثانى : ص ٥٤ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث : ص ٢ — ٣ .

معا قال له الرفيق : امض الى السوق فاشتر لنا لحما . قال : والله ما أقدر ! قال : فمضى الرفيق واشترى اللحم ؛ ثم قال : قم الآن فأثرد . قال : والله انى لأعجز عن ذلك ! فثرد الرفيق . ثم قال : قم الآن فكل . فقال لقد استحييت من كثرة خلافى عليك ، ولولا ذلك ما فعلت ! [1] ولا نرانا فى حاجة الى التعليق على هذه القصة : فان عنصر « المفارقة » فيها واضح ، ولم يكن فى استطاعة عثمان بن رواح أن يرفض الطعام ، بعد أن كان قد تأبى على رفيقه ثلاث مرات ! ويروى لنا التوحيدى أيضا قصة ذلك الغرام العجيب الذى نشأ بين رجل وجارية من جوارى قوم موسرين : فكان الرجل كلما قدم اليه ضيوف ، بعث يطلب اليها بما يكفيه هو وأصحابه ، فكانت توجه اليه بكل ما سأل . ثم كتب لها الرجل يوما آخر : « جعلت فداك ، قد اشتهيت أنا وأصحابى رءوسا سمانا ، فأحب أن توجهى الينا بما يكفينا .. » فكتبت الجارية : انى رأيت الحب يكون فى القلب ، وحبك هذا ما تجاوز المعدة .
وكتبت أسفل الرقعة : —

عذيـــرى من حبيب جـــا
ءنا فى زمن الشـــــدة
وكان الحب فى القـــلب
فصـــار الحب فى المعدة ! [2]

والمضحك فى هذه القصة انما هو هذا الانتقال الفجائى من

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث : ص ٤٠ .
(٢) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ٨ — ٩ .

أمور النفس الى أمور البدن ، أو سمو الروح الى مادية الجسد ، وكأن « المعدة » قد احتلت مكان « القلب » !

والتوحيدى يروى لنا — على غرار الجاحظ — الكثير من نوادر الطفيليّين وأهل الشراهة ، فهو ينقل عن أحدهم قوله : « اذا حدثت على المائدة ، فلا تزد فى الجواب على نعم ، فانك تكون بها مؤانسا لصاحبك ، ومسيغا للقمتك ، ومقبلا على شأنك » (١) . وهو يسرد علينا فى موضع آخر قصة ذلك الرجل الشره الذى دخل على قوم يستمعون الى غناء فقال لهم : والله ما أجد شيئا من المتعة فيما أنتم فيه ! فقال له أحدهم : « قصدت الى أرق شيء خلقه الله ، وألينه على الأذن والقلب ، وأظهره للسرور والفرح ، وأنفاه للهم والحزن .. فذممته » ! وهنا أجاب الرجل : « أما أنا فالطعام الرقيق أعجب الىّ من الغناء ! » وجعل يذمّ الغناء ، فقدموا له من الطعام ما صرفه عن الانشغال بذم الغناء ! (٢) .. والتوحيدى لا ينسى — حتى عند الحديث عن الطعام والشراهة — أنه فيلسوف ينشد « الحد » ، أو يلتمس « التعريف » ، فنراه يسرد علينا الكثير من التعريفات الطريفة للشبع ، بما فيها تعريفات الصوفى والمتكلم والطبيب والبخيل والطفيلى والجندى والزاهد .. الخ . ولعل من أطرف هذه التعريفات ما ورد على لسان البخيل من أن « الشبع حرام كله ، وانما أحل الله من الأكل ما نفى الخوى ، وسكّن الصداع ،

(١) المرجع السابق : ص ٣٦ .
(٢) المرجع السابق : ص ٨٠ .

وأمســك الرمق » ! ، أو ما ورد عــلى لسان أعرابى من أنه « ما وَجَدَتَ العين ، وامتدت اليه اليد ، ودار عليه الضرس ، وأساغه الحلق ، وانتفخ به البطن ، واستدارت عليه الحوايا ، واستغاثت منه المعدة ، وتقوست منه الأضلاع ، والتوت عليه المصارين ، وخيف منه الموت » ! [١] ولا يتسع المقام لايراد باقى التعريفات الأخرى للشبع ، وانما حسبنا أن نقول ان أبا حيان قد استوعب هذا الباب على أتم وجه ، فكرّس ثلاث ليــال بأكملها من ليالى « الامتــاع والمؤانسة » للحديث عن نوادر الطعام ، والبخل ، والشراهة ، والشبع ، والجوع ، والبطنة ، وشتى فنون المعدة ! وقد يَجِدّ أبو حيان فيقول لنا « ان الجائع ضيّق الصدر ، فقير النفس ؛ والشبعان واسع الصدر ، غنى النفس [٢] ، وقد يهزل فيحدثنا عن رجل كان يأكل بالعين والفم واليد والرأس والرّجل ، حتى لو سألته عن اسمه لما ذكره ، ولو طلع ولده الغائب عليه لما عرفه [٣] ! وهو فى خلال حديثه عن الشراهة لا ينسى أن يشرك الحيوان أيضا فى حب الطعام ، فنراه يروى على لسان أعرابى أنه سمع دابة تعتلف فى جوف الليل ، فقال : « انى لأراك تسهرين فى مالى والناس نيام ، والله لا تصبحين عندى . وباعها » ! [٤] ومهما يكن من شىء ، فقــد استطاع

(١) المرجع السابق : ص ٢٠ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الثالث : ص ٣٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨١ .

(٤) المصدر السابق : ص ٣٣ .

أبو حيان أن ينافس الجاحظ فى نوادره عن البخلاء ، وان كان للفكاهة عند أبى حيـان طابع عقلى قد لا نجد له نظيرا عنـد الجاحظ ، فضـلا عن أن التوحيدى كان أبرع من الجاحظ فى تسجيل المناظرات والمحاورات وشتى فنون الحديث التى جرت على لسان الخاصة والعامة حول أدب المعدة !

٦١ — واذا كان كثير من المؤرخين قد دأبوا على القول بأن الجاحظ قد اشتهر — دون أبى حيان — بفن التهكم والسخرية ، فربما كان فى وسعنا أن نقول ان أبا حيان قد برع أيضا فى تصوير عيوب الناس ، وابراز نقائصهم ، والمبالغة فى تجسيم مثالبهم ، وكأنما هو « الرسام الهزلى » (الكاريكاتورى) الذى يسخر من الناس بريشته الفنية البارعة ! والظاهر أن التوحيدى كان مولعا باستقصاء عيوب الناس ، وجمع مخازيهم ، بدليل أنه هو نفسه يروى لنا فى أحد المواضع أنه كان بحضرة أبى سعيد السيرافى ، فوجد جملة بخطه على ظهر كتاب اللمع فى شواذ التفسير — وكان بين يديه — فأخذ الكتاب ونظر اليه وقرأ العبارة التالية : ذم أعرابى رجلا فقال : « ليس له أول يحمل عليه ، ولا آخـر يرجع اليه ، ولا عقل يزكو به عاقل لديه » . وأنشد :

حسبتك انسـانا عـلى غـير خبرة
فكشّفت عن كلب أكبّ على عظم
لحـا الله رأيا قاد نحـوك همّتى
فأعقبنى طول المقـام عـلى الـذم

فقال له أبو سعيد : « يا أبا حيان ، ما الذى كنت تكتب ؟ قال : الحكاية التى على ظهر هذا الكتاب . فأخذها وتأملها وقال : « تأبى الا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس ؟ » فقال أبو حيان : أدام الله الامتاع بك ، شغل كل انسان بما هو مبتلى به ، مدفوع اليه [1] ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف ألف أبو حيان كتابا بأكمله فى ذم الصاحب بن عباد وابن العميد ، فضلا عن أنه صوّر لنا معظم الشخصيات الأدبية والفكرية التى عاصرها ، فكان بذلك أبرز أديب نقدى انطباعى فى القرن الرابع الهجرى . واذا كان البعض قد ذهب الى ان « التوحيدى كان مسوقا بحكم طبيعته وغريزته وحقده على الناس الى التنقيب عن النقائص واقتناص العيوب ، فهو يتلمس من الملامح والطباع كل ما يرمز الى التدنى الخلقى » [2] ؛ فاننا نميل الى الظن بأن اهتمام التوحيدى باستقصاء عيوب الناس لم يكن فى الأصل مظهرا لبحثه عن أمارات التدنى الأخلاقى ، وانما كان عرضا مصاحبا لميله الى استجلاء ما غمض وخفى من سرائر النفس البشرية . ومهما يكن من شىء ، فقد قدّم لنا التوحيدى صورا فنية جميلة ، حتى حينما وصف لنا عيوب الناس ونقائصهم ، فأثبت لنا بذلك

---

(١) مقدمة « المقابسات » لحسن السندوبى : ص ١٠٣-١٠٤ .

(٢) د . ابراهيم الكيلانى : « أبو حيان التوحيدى » (نوابغ الفكر العربى – رقم ٢١) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٦٨ .

أن القبح نفسه سرعان ما يستحيل الى جمال رائع اذا امتدت اليه يد الفنان بعصاها السحرية ! [1]

ونحن نعرف أن كل انحراف للحياة فى اتجاه الآلية لابد من أن يصبح باعثا على الضحك ، فليس من عجب أن نرى أبا حيان يصوّر لنا سلوك الشخصيات التى يريد أن يسخر منها على أنه سلوك آلى رتيب ، يصدر فيه الفعل مطردا على وتيرة واحدة ، وتخرج فيه العبارة معادة يكررها اللسان على فترات منتظمة ، وتتخذ فيه العادة طابعا ميكانيكيا يلتزمه الشخص حتى حين لا يكون ثمة داع الى ذلك . ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده التوحيدى فى وصف حركات الصاحب بن عباد حينما كتب يقول : « وهو فى كل ذلك يتشاكى ويتحايل ، ويلوى شدقه ، ويبتلع ريقه ، ويرد كالآخذ ، ويأخذ كالمتمنّع ، ويغضب فى عرض الرضا ، ويرضى فى لبوس الغضب ، ويتهالك ويتمالك ، ويتقابل ويتمايل ، ويحاكى المومسات ، ويخرج فى أصحاب السماجات .. الخ » [2] . ثم نراه يعمد الى تأكيد هذه الصورة بأسلوب فنى أعمق تعبيرا وأبرع سخرية ، فنراه ينسب الى ابن العميد أنه كان اذا رأى الصاحب قال : « وأحسب أن عينيه قد ركبتا من زئبق ، وعنقه عمل بلولب . وصدق فانه كان ظريف التثنى والتلوى ، شديد التفكك والتفتل ، كثير التعوّج والتموّج

---

(١) د . زكريا ابراهيم .. «سيكولوچية الفكاهة والضحك» ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨ ، ص ١٨٤ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الأول : ص ٥٩ .

فى شكل المرأة المومسة والفاجرة الماجنة .. » [1] ولا شك أن هذه الصورة الآلية التى يقدمها لنا التوحيدى عن الصاحب انما تضعنا بازاء « دمية خشبية » تتراقص بشكل آلى ، وتتحرك بصورة رتيبة ، لا بازاء شخصية حية تصدر فى أفعالها عن حرية وتدبّر ، وتأتى من الحركات ما يتناسب مع أغراضها وغاياتها !

ويروى لنا التوحيدى فى كتابه « مثالب الوزيرين » كيف أن الصاحب طلع عليه يوما وهو يكتب له شيئا كان قد كلفه بنسخه ، فلما أبصره قام واقفا ، فصاح ابن عباد — بحلق مشقوق — : اقعد ، فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا . وهمّ أبو حيان بأن يرد على هذه الاهانة ، لولا أن زميلا له أشار اليه بأن يسكت ، فان الرجل رقيع ! وغلب الضحك على أبى حيان ، واستحال الغيظ تعجبا من سخفه وخفته : « لأنه قال هذا وقد لوى شدقه ، وشنج أنفه ، وأمال عنقه ، واعترض فى انتصابه ، وانتصب فى اعتراضه ، وخرج فى مسك مجنون قد أفلت من دير جنون » [2] ! وكأن التوحيدى قد خشى ألا يكون هذا الوصف كافيا لتصوير الوزير الحانق الخارج عن طوره ، فنراه يعقب على القصة السابقة بقوله : « والوصف لا يأتى على كنه هذه الحال لأن حقائقها لا تدرك الا باللحظ ، ولا يؤتى عليها باللفظ » [3] ، كما نجده يقرر فى موضع آخر آن « ملح هذه الحكاية ينتشر فى الكتابة ،

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٨٠ .

(٢) و (٣) « مثالب الوزيرين » ص ٩٩ (وانظر أيضا كتاب الدكتور ابراهيم الكيلانى المشار اليه سلفا ص ٧٣ ، ٧٤) .

وبهاءَها ينقص بالرواية دون مشاهدة الحال ، وسماع اللفظ ، وملاحة الشكل فى التحرك والتثنى ، والترنح والتهادى ، ومداليد، ولىّ العنق ، وهزّ الرأس والأكتاف ، واستعمال جميع الأعضاء والمفاصل » [1] . وكان الصاحب بن عباد يميل كثيرا الى استعمال السجع ، فأراد التوحيدى أن يسخر منه ، فنسب اليه من السجع المتكلّف المبالغ فيه ما يثير الضحك ويبعث على الابتسام . ولعل من ذلك مثلا ما رواه أبو حيان من أن الصاحب قال يوما فى دار الامارة لفيروزان المجوسى : « انما أنت مخش مجش محش ، لا تهش ولا تبش ولا تمتش ، فقال له فيروزان : أيها الصاحب ! برئت من النار ان كنت أدرى ما تقول ! » [2] ومن ذلك أيضا قوله لشيخ من خراسان : « والله لولا شَيْبُكَ لقطعتك تقطيعا ، وبضّعتك تبضيعا ، ووزعتك توزيعا ، ومزّعتك تمزيعا ، وجزعتك تجزيعا .. الخ » [3] . وكتاب « مثالب الوزيرين » ملىء بالسجع المتكلّف الذى يجريه أبو حيان على لسان الصاحب ، وكأنما هو يريد أن ينسب اليه من الركاكة اللفظية ما يجعلنا نضحك منه ونسخر به ! وهكذا أظهر التوحيدى براعة كبرى فى فن التصوير النقدى ، فكان فى الطليعة بين أصحاب الأقلام الساخرة من رجالات « الأدب الهزلى » .

٦٢ — ولم يقف اهتمام التوحيدى بالفكاهة عند حد رواية

---

(١) « مثالب الوزيرين » : ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٧٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٩٨ (هى فى الأصل « لولا شىء »)

النكتة ، وسرد النادرة ، واستخدام العبارات الساخرة ، وانما نراه يعنى أيضا بتعليل الضحك وتفسير أسبابه وتحليل ملابساته .. الخ . فهو فى « المقابسات » مثلا يسأل أستاذه أبا سليمان السجستانى عن « الضحك : ما هو » ثم يسجّل اجابة أستاذه بشىء غير قليل من الدقة . ومحصّل هذه الاجابة أن الضحك من فعل قوتين متضادتين هما القوة الناطقة والقوة الحيوانية ، نتيجة لاستطراق وارد على النفس . وحين تتجاذب النفس مرة الى داخل ، ومرة الى خارج ، أو عندما تحكم مرة بأن الشىء كذا ومرة بأنه ليس كذا ، فهنالك ينتج الضحك عن هاتين الحركتين المتضادتين [1] . ويعود التوحيدى مرة أخرى الى ظاهرة الضحك ، فنراه يسائل صديقه مسكويه فى موضع آخر قائلا : « قد نرى من يضحك من عجب يراه ويسمعه ، أو يخطر على قلبه ، ثم ينظر اليه ناظر من بعد فيضحك لضحكه ، من غير أن يكون شركة فيما يضحك من أجله . وربما أربى ضحك الناظر على ضحك الأول . فما الذى سرى من الضاحك المتعجب الى الضاحك الثانى ؟ » [2] . والتوحيدى هنا يثير مشكلة « العدوى الوجدانية » التى تنطوى عليها ظاهرة الضحك ، فيكشف بذلك عن فهمه للصبغة الاجتماعية التى تتسم بها هذه الظاهرة . ويتساءل أبو حيان أيضا فى « الهوامل والشوامل » عن طبيعة الموقف النفسى الذى لابد من أن يتخذه المضحك أو الممثل الهزلى

(١) « المقابسات » : ص ٢٧٤ .
(٢) الهوامل والشوامل : ص ٢٤٧ . (المسألة رقم ١٠١) .

فنراه يقول : « لم صار الناس يضحكون من المضحك اذا لم يضحك أكثر من ضحكهم منه اذا ضحك ؟ وهذا عارض موجود فى كل من ألهاك ولم يضحك » [١] .. وكل هذه الأسئلة انما تدلنا على أن أبا حيان قد اهتم بفلسفة الضحك ، كما اهتم من قبل بسيكولوچية الفكاهة . وأغلب الظن عندنا أن التوحيدى قد اتخذ من « الضحك » بديلا يستعين به على اجتناب البكاء ، فبقى الحس الفكاهى عنده مشوبا بضرب من المرارة الدفينة التى انطوت عليها حياته الخاصة . ولا غرابة فى ذلك على الاطلاق : فقد دلتنا التجربة على أن ازدياد اقبال الأفراد (والشعوب) على الفكاهة كثيرا ما يقترن بازدياد قسوة المعيشة ، مما يدلنا على أن الضحك فن ابتدعته النفس البشرية لمواجهة ما فى حياتها من شدة وقسوة وحرمان !

(١) « الهوامل والشوامل » : ص ٢٨٩ (المسألة رقم ١٢٩) .

الفصل التاسع

التوحيدى فيلسوف الفنّ

٦٣ — اذا كنا قد رأينا التوحيـــدى معنيا بكل ما يمس الانسان ، فليس بدعا أن نراه يهتم بالفن والفنان . صحيح أننا قد لا نجد عند أبى حيان نظرية فلسفية متكاملة فى تفسير الجمال أو تأويل الفن أو شرح عملية الابداع الفنى أو تحليـــل عملية التذوّق الجمالى ، ولكن من المؤكد أننا نلتقى فى ثنايا رسائله ومؤلفاته بالكثير من الأسئلة الهامة التى تدور حول أمثال هذه المواضيع . ولئن كان جانب كبير من اهتمام أبى حيان قد انصرف الى فن البلاغة ، وفن الشعر ، وشتى فنون الكتابة ، الا أنه قد عالج — فى تضاعيف كتبه — مسائل أخرى عديدة هى أدخل فى باب « الفن » (بصفة عامة) منها فى باب « الأدب » . وسنحاول فى هذا الفصل أن نستخرج تلك المسائل من مواضعها المتفرقة ، لكى نتعرّف على أصول « فلسفة الفن » عند أبى حيان ، مـــع الاشارة هنا وهنالك الى النصوص الهامة التى تعرّض فيها لأمثال تلك المسائل .

واذا كان الناس قد اعتادوا تمييز الانسان عن الحيوان بعقله

أو نظره فقط ، فان التوحيدى يشير الى سمة أخرى تميّزه عن الحيوان ، ألا وهى الحاسة الفنية أو القدرة على تذوق الجمال . وهو يقول لنا — على لسان أستاذه أبى سليمان — ان الانسان متميّز عن الحيوان « بالأيدى لاقامة الصناعات وابراز الصور فيها مماثلة لما فى الطبيعة بقوة النفس » (١) . فاذا عرفنا أن كلمة « الصناعة » عند العرب كانت تنصرف عادة الى معنى « الفن » ، واذا لاحظنا هنا أهمية « اليد » فى ابراز الصورة الجميلة ، واذا أدركنا دور « النفس » فى العمل على محاكاة « الطبيعة » ، أمكننا أن نفهم كيف أن الانسان هو الحيوان الوحيد الذى يدرك الجمال ويعمل على تحقيقه . وليس بدعا أن يكون الموجود البشرى أقدر الموجودات جميعا على تذوّق الجمال ، فان الطبيعة قد حبته بصرا حادا وسمعا رهيفا » و « السمع والبصر أخص بالنفس من الاحساسات الباقية ، لأنهما خادما النفس فى السر والعلانية ، ومؤنساها فى الخلوة .. الخ » (٢) .

وليس من شك فى أن الانسان يجد لذة كبرى فى الاستماع الى الأغنية العذبة ، أو التملّى بالصورة الحسنة ؛ ولكن الناس قلما يتساءلون عن الأصل فى هذه « المتعة الجمالية » ، أو السر فى هذا التذوق الفنى . وأمّا أبو حيان التوحيدى — فيلسوف التساؤل — فانه يثير مشكلة « الادراك الجمالى » على أحسن وجه ، حينما يكتب الى زميله مسكويه قائلا : « ما سبب

(١) « الامتاع والمؤانسة » ؛ الجزء الثانى ، ص ٤٣ .
(٢) المرجع السابق ، الجزء الثانى : ص ٨٣ .

استحسان الصورة الحسنة ؟ وما هذا الولوع الظاهر ، والنظر ، والعشق الواقع من القلب ، والصبابة المتيمة للنفس ، والفكر الطارد للنوم ، والخيال الماثل للانسان ؟ أهـذه كلها من آثار الطبيعة ؟ أم هى من عوارض النفس ؟ أم هى من دواعى العقل ؟ أم من سهام الروح ؟ أم هى خالية من العلل جارية على الهذر ؟ ! وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة ، والأحوال المؤثرة على وجه العبث وطريق البطل ؟ » [1] . وواضح من هذا النص أن فيلسوفنا معنّى بالتعرّف على الأصل فى « الادراك الجمالى » ، وهل هو مجرد ظاهرة طبيعية ، أم هو ظاهرة نفسية ، أم هو ظاهرة عقلية ، أم هو غير هذا كله ؛ ولكنه مهتم أيضا بالوقوف على شتى الأعراض الجسمية والنفسية التى تلحق عاشق الجمال ، حتى لتكاد تجعل منه مخلوقا غير عادى يلاحقه طيف الجمال ، وتطارده صورة المحبوب ، ويؤرقه العشق الواقع من القلب ! ويمضى أبو حيان الى حدّ أبعدمن ذلك ، فيتساءل عن السبب فى أن الصورة الجميلة الماثلة أمامنا الآن كثيرا ما تنسينا كل ما عداها من صور ، حتى انه ليخيّل الينا أحيانا أننا لم نر نظيرا لها من قبل ! وهو يقول فى هذا موجّها السؤال الى مسكويه : « لم اذا أبصر الانسان صورة حسنة ، أو سمع نغمة رخيمة ، قال : والله ما رأيت مثل هذا قط ، ولا سمعت مثل هذا قط ، وقد علم أنه سمع أطيب من ذاك ، وأبصر أحسن من ذاك ؟ » [2] ومسكويه يوافق التوحيدى

(١) « الهوامل والشوامل » ؛ المسألة رقم ٥٢ : ص ١٤٠ .
(٢) « الهوامل والشوامل » : م ٥١ ، ص ١٣٩ .

على أن شيئا لا يمكن أن يماثل شيئا آخر على الاطلاق ، لأن لكل شيء طابعه الخاص الذى يجعل تحقق المماثلة بينه وبين غيره من جميع الوجوه ضربا من المحال . هـذا الى أن « الحس سيّال بسيلان محسوسه ، فاذا استثبت صورة ، ثم زالت عنه ، وحضرت أخرى ، شغلته وثبتت بدل الأخرى ، فلا يحصر الحس الا ما قد أثّر فيه دون ما قد زال ، وانما حصلت الأولى فى الذكر ، وفى قوة أخرى ، وربما لم يجتمعا ، أو حضر الذكر ، فيكون قول الانسان على حسب الحاضر ، وحضور الذكر أو غيبته » (١) . والقارىء يلاحظ أن سؤال أبى حيان وجواب مسكويه داخلان فى باب « الادراك الجمـالى » ؛ وكلاهما ناطق بقوة ملاحظة صاحبه ، ودقةنظره الى الأمور .

٦٤ — والتوحيدى حريص على تعرف أوجه الخلاف بين « الانفعال الجمالى » وغيره من ضروب الانفعالات النفسية الأخرى ، مما يدلنا على اهتمامه الشديد بالوقوف على طبيعة ذلك النوع الخاص من « الانفعال » الذى يقترن برؤية الجمال أو سماعه . ولعل من هذا القبيل مثلا قوله : « لم صار من يطرب الغناء ويرتاح لسماع يمد يده ، ويحرّك رأسه ، وربما قام وجال ، ورقص ونعر وصرخ ، وربما عدا وهام . وليس هكذا من يخاف ، فانه يقشعر ويتقبض ، ويوارى شخصه ، ويغيّب أثره ، ويخفض صوته ويقل حديثه ؟ » (٢) وواضح من هذا النص أن أبا حيان

(١) المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق : ص ٣٣٥ .

يتساءل عن السبب فى اختلاف مظاهر « انفعال الطرب » عن مظاهر « انفعال الخوف » فى حين أن كلا منهما « تأثر وجدانى » يطرأ على النفس ، ويحدث بعض التغيرات فى البدن . والظاهر أن أبا حيان كان معنيا الى حد غير قليل بوصف آثار انفعال الطرب على النفس والبدن ، فاننا نراه يسرد علينا فى « الامتاع والمؤانسة » استجابات الكثير من معارفه وأصحابه لبعض المؤثرات الجمالية ، من حسن طبيعى ، وغناء شجى ، ورقص بديع .. الخ . وربما كان من أعجب هذه الاستجابات ما رواه لنا أبو حيان عن أحد الصوفية من أنه كان اذا سمع غناء احدى الجوارى « ضرب بنفسه الأرض ، وتمرّغ فى التراب ، وهاج وأزبد ، وتعفر شعره ، وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه ، ومن يجسر على الدنو منه ، فانه يعض بنانه ، ويخمش بظفره ، ويركل برجله .. الخ ! [1] ولا يجد التوحيدى أية غرابة فى أن يكون للغناء مثل هذا التأثير على النفس : فانه أرق شىء خلقه الله ، وألينه على الأذن والقلب ، وأظهره للسرور والفرح ، وأنفاه للهم والحزن ، خصوصا وأنه يقرع السمع وهو منه على مسافة ، فتطرب له النفس ويهتز له البدن . « أعلمت — جعلت فداك — أن الأوائل كانت تقول : من سمع الغناء على حقيقته مات ؟ » [2] !

ويمضى التوحيدى الى حد أبعد من ذلك فيتساءل عما اذا كان الحيوان نفسه يستجيب للجمال ، أو ما اذا كانت هذه الاستجابة

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى : ص ١٦٦ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث : ص ٨٠ .

وقفا عـلى الانسان . وهو يقول فى ذلك : « ما سبب تصاغى البهائم والطير الى اللحن الشجى والجرم الندى (أى الصوت العذب) ؟ وما الواصل منه الى الانسان العاقل المحصّل حتى يأتى على نفسه ؟ » (١) . وقد سبق لنا أن رأينـا كيف جعـل التوحيدى من « الفن » (أو الصناعة) ظاهرة انسانية تتوقف على القوة الناطقة التى يتمتع بها الموجود البشرى ، فلابد لنا اذن من أن نفرّق بين عملية ابداع الفن وعملية تذوّقه ، ما دام الحيوان لا يشترك مع الانسان فى العملية الأولى ، فى حين أنه يشترك معه فى العملية الثانية . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن أبا حيان لا يرى مانعا من نسبة « الانفعال الجمالى » الى الحيوان ، بينما نراه يختص الانسان — دون سـواه من باقى الكائنـات — بالقدرة على ابداع الجمال واستحداثه .

وهنا تثار مشكلة « الابداع الفنى » فنرى التوحيدى يحاول تفسير هذه الظاهرة البشرية « النوعية » باظهارنا على العلاقة القائمة بين « الطبيعة » و « الصناعة » . وأول ما قد يتبادر الى الذهن فى هذا الصدد هو أن يقال ان الطبيعة فوق الصناعة ، أو أن الصناعة دون الطبيعة ، بدليل أن الصناعة تحاول التشبّه بالطبيعة فلا تكاد تقوى على ذلك ، فى حين أن الطبيعة لا تتشبّه بالصناعة ولا تكمل بها . هذا الى أن الطبيعة قوة الهية ، فكيف للصناعة البشرية أن تساويها أو أن تكون مستعلية عليها ، فى حين

(١) «الهوامل والشوامل» : المسألة رقم ٩٣ : ص ٢٣٠-٢٣١ .

أنه لا سبيل لقوة بشرية أن تتساوى مع قوة الهية ، ان من قريب أو من بعيد ! ؟ (١) .

ولكننا نلاحظ مع ذلك — كما قال أبو سليمان السجستانى — أن الطبيعة محتاجة الى الصناعة ، على الرغم من أن الصناعة تحكى الطبيعة ، وتروم اللحاق بها ، والقرب منها ، على سقوطها دونها . ووجه هذا الاحتياج أن « الصناعة تستملى من النفس والعقل ، وتملى على الطبيعة ؛ وقد صح أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس ، ولكنها تقبل آثارها ، وتمتثل أمرها ، وتكمل بكمالها ، وتعمل على استعمالها ، وتكتب باملائها ، وترسم بالقائها والموسيقى حاصل للنفس ، وموجود فيها ، على نوع لطيف وصنف شريف . فالموسيقار اذا صادف طبيعة قابلة ، ومادة مستجيبة ، وقريحة مواتية ، وآلة منقادة ؛ أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس لبوسا مؤنقا ، وتأليفا معجبا ، أعطاها صورة معشوقة ، وحلية مرموقة ؛ وقوته فى ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة . فمن ها هنا احتاجت الطبيعة الى الصناعة ، لأنها وصلت الى كمالها من ناحية النفس الناطقة بواسطة الصناعة الحادثة التى من شأنها استملاء ما ليس لها ، واملاء ما يحصل فيها ، استكمالا بما تأخذ ، وكمالا لما تعطى » (٢) . ومحصّل هذا القول أن الموهبة الطبيعية لا تكفى وحدها لخلق الفنان ، وانما لابد من أن تنضاف اليها الحرفة أو الصناعة ، ما دام من الضرورى لكل موهبة طبيعية

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى : ص ٣٩ .
(٢) « المقابسات » : المقابسة رقم ١٩ : ص ١٦٣ — ١٦٤ .

أن تصــقل وتهذب حتى تستحيل الى موهبة فنية . وليس من الصحيح أن « الصناعة » دون « الطبيعة » ، فان « الصناعة » نشاط بشرى يصدر عن العقل ويستملى من النفس ، فليس بدعا أن نراها تملى على الطبيعة وتحاول أن تصقلها وتهذبها . واذن فليس يكفى أن نقول ان الصناعة تحاكى الطبيعة ، وانما يجب أن نضيف الى ذلك أيضا أن الطبيعة نفسها فى حاجة الى الصناعة ، ما دامت مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس .

٦٥ — ويحاول أبو حيان أن يطبّق هذه النظرية على فن البلاغة ، فنراه يقرر أنه وان كان لابد للأديب من طبيعة جيدة ، ومزاج صحيح ، وسليقة سليمة ، الا أنه لابد له أيضا من صناعة متقنة ، والمام جيد ، ودراسة طويلة الباع . وأبو حيان يؤكد أهمية الذوق الفنى أو السليقة الأدبية حين يقول : « ان من استشار الرأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة علم أنه الى سلاسة الطبع أحوج منه الى مغالبة اللفظ ، وأنه متى فاته اللفظ الحر ، لم يظفر بالمعنى الحر ، لأنه متى نظم معنى حرا ولفظا عبدا ؛ أو معنى عبدا ولفظا حرا ، فقد جمع بين متنافرين بالجـوهر ومتناقضـين بالعنصر » (١) . ولكنه يؤكد — فى موضع آخر — أهمية عنصر الصناعة فيقول على لسان أستاذه أبى سليمان : ان البلاغة هى « الصدق فى المعانى مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف ، واصابة اللغة ، وتحرّى الملاحة المشاكلة ، برفض الاستكراه ،

(١) رسالة فى العلوم ، لأبى حيان التوحيدى ، القسطنطينية ، مطبعة الجوانب ، (١٣٠ هـ) ، ص ٢٠٦ .

ومجانبة التعسف » (١) . وواضح من هذا النص أن التوحيدى يضيف الى سلاسة الطبع جودة الصناعة ، فيبين لنا أن البلاغة الصحيحة هى التى تجمع بين عمق المعنى وجودة اللفظ ، أو بين سلامة التفكير وحسن التعبير . ولعل هذا ما عبّر عنه أحد المشايخ حين قال : ان حد البلاغة أنها « ما أدى المعنى الى القلب فى حسن صورة من اللفظ » (٢) . ولكن ، حذار من أن نتوهم أن القول البليغ قد يصدر عن صاحبه كما يصدر الماء عن الينبوع ، فان فن البلاغة — مثله فى ذلك كمثل غيره من الفنون — فن عسير يحتاج الى جهد ، وتعلم ، وممارسة ، وطول باع . وأبو حيان يعبّر عن صعوبة هذا الفن فيقول : « ان الكلام صلف تيّـاه لا يستجيب لكل انسان ، ولا يصحب كل لسان ، وخطره كثير ، ومتعاطيه مغرور ؛ وله أرن (أى نشاط) كأرن المهر ، واباء كاباء الحرون ، وزهو كزهو الملك ، وخفق كخفق البرق ؛ وهو يتسهل مرة ويتعسر مرارا ، ويذل طورا ويعز أطوارا .. » (٣) . ومعنى هذا أن الكلام الذى يسنح به الطبع قلما يجىء كلاما بليغا ، لأن فى البلاغة من الفن ما يتطلّب جودة الصياغة ، وحسن السّبك ، وصحة التقسيم ، وترتيب الألفاظ ، مع مجانبة العسف والتكلّف ، ومراعاة الاقلال بلا اخـــلال ، والتزام الأصالة دون اطالة . وأبو حيان يحذر الأديب من التكلف ، فيقول : « والذى ينبغى

---

(١) « المقابسات » : م ٨٨ ، ص ٢٩٣ .
(٢) « البصائر والذخائر » ص ١٤٠ .
(٣) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ١ ، ص ٩ .

له أن يبرأ منه ، ويتباعد عنه ، التكلف فانه مفضحة ، وصاحبه مذموم ، ومن وسم به مقت ، ومن اعتاده سخف . والتكلف وان كان هكذا فى كل ما دخله وتخلّله فانه فى البيان أبين أعوارا ، وأظهر عارا ، وأقبح سمة ، وأشنع وصمة » [1] .

ويعود التوحيدى فى موضع آخر الى تحليل فن البلاغة ، فيبيّن لنا أن هذا الفن « مركب من اللفظ اللغوى ، والصوغ الطباعى ، والتأليف الصناعى ، والاستعمال الاصطلاحى » ، ولكنه ينص فى الوقت نفسه على أن المشتغل بهذا الفن فى حاجة الى نشاط ذهنى ، واستدلال عقلى ، وقدرة على التمييز ، وطاقة على ممارسة البرهان . ومعنى هذا أن الأديب فى حاجة الى عقلية فلسفية وتفكير منطقى ، كما هو فى حاجة الى سليقة أدبية وذوق فنى . وأبو حيان يثور على أدباء الزخرف والتحسين اللفظى ، فنراه ينصح الأديب قائلا : « ولا تعشق اللفظ دون المعنى ، ولا تَهْوَ المعنى دون اللفظ ، وكن من أصحاب البلاغة والانشاء فى جانب ، فان صناعتهم يفتقر (لعلها تغتفر) فيها أشياء يؤاخذ بها غيرهم ، ولست منهم ، فلا تتشبه بهم ، ولا تجر على مثالهم ، ولا تنسج على منوالهم » [2] واذا كان قد وقع فى ظن البعض أن البلاغة زخرفة شبيهة بالسراب ، وأنها أقرب الى الهزل منها الى الجد ، فان التوحيدى يبيّن لنا أن البليغ يستمد بلاغته من العقل ،

---

(١) « رسالة فى العلوم » ، ص ٢٠٦ (وقد جاء فى النص مزحوم بدلا من مذموم) .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » جـ ١ ، ص ١٠ .

ويصدر فيها عن التمييز الصحيح ، وأن البلاغة جد يجمع ثمرات العقل ، وفن يقوم على احقاق الحق وابطال الباطل . وقد أساء بعض أهل الانشاء والتحرير الى فن البلاغة أبلغ أساءة حين اصطنعوا شتى أساليب التشادق والتفيهق والكذب والخداع ، فأوهموا الناس بأن هذا الفن زخرفة وبهرجة وبراعة فى الخديعة والاحتيال ! وفات هؤلاء أن البلاغة فن يحتاج الى دراسة وتحصيل وطول مراس ، فان الكاتب لا يكون كاملا ، ولا لاسمه مستحقا ، الا بعد أن ينهض بدراسة أصول هذه الصناعة ؛ ويجمع اليها أصولا من الفقه ، وآيات من القرآن ، وعلما واسعا بالحديث ، وأخبارا كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة له عند الحاجة اليها ، مع الأمثال السائرة والأبيات النادرة ، والعبارات المأثورة ، والتجارب المعهودة ، والمجالس المشهودة .. الخ (١) . والتوحيدى لا يرى موضعا للمفاضلة بين البلاغة وغيرها من الفنون ، أو بينها وبين ما عداها من علوم ، فان حاجة الانسان الى الحساب والهندسة والكيمياء ، لا تنفى حاجته الى التحرير والكتابة والانشاء . وليس من الصحيح ما ذهب اليه البعض من أن « من عبّر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرّف أو موضوع غير موضعه ، وأفهم غيره ، وبلغ به ارادته ، وأبلغ غيره ، فقد كفى ؛ والزائد على الكفاية فضل ، والفضل يستغنى عنه كثيرا » (٢) ، بل الصحيح أن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول : ص ٩٦ ــ ١٠٠ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٠٢ ــ ١٠٣ .

الاعراب ، كما يتغير الحكم فيه باختلاف الأسماء ، وكما يتغيّر المفهوم باختلاف الأفعال ، وكما ينقلب المعنى باختلاف الحروف . وليس أدل على شرف البلاغة من أنك اذا أردت تهجينها لم تستطع ذلك الا بالبلاغة نفسها !

والتوحيدي يتوقف عند مشكلة « الصدق الفنى » ، فيحاول أن يبيّن لنا كيف أن البليغ قد يكذب ، دون أن يكون بكذبه خارجا على قواعد الصدق الفنى . وأبو حيان يروى لنا هنا عن أستاذه أبى سليمان أنه قال ان « ذلك الكذب قد ألبس لباس الصدق ، وأعير حلة الحق ، فالصدق حاكم ، وانما رجع معناه الى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق ، المهذّب للأعراض ، المقرّب للبعيد ، المحضر للقريب »[1] . ومعنى هذا أن للصدق الفنى فى البلاغة منطقا آخر غير منطق الصدق فى الحياة الواقعية : لأن البليغ لا يقتصر على محاكاة الواقع أو ترديد الحاصل ، بل هو يعبر عن السانحة اللطيفة والبادرة الخفية ، باللفظ الملائم ، والتعبير الصادق .

٦٦ — ولو أننا أردنا أن نفهم فن البلاغة على حقيقته ، لكان علينا أن نعود الى ذلك « الأصل الطبيعى » الذى صدر عنه هذا الفن ، ألا وهو « الكلام » . و « أبو حيان ينقل الينا عبارة طويلة لأبى سليمان عن الكلام يقول فيها : « ان الكلام ينبعث فى أول مبادئه اما عن عفو البديهة ، واما من كد الروية ، واما أن يكون

(١) « المقابسات » : المقابسة رقم ٨٨ ، ص ٢٩٣ .

مركبا منهما ، وفيه قواهما بالأكثر والأقل . ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى ، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى ، وفضيلة المركّب منهما أنه يكون أوفى . وعيب عفـو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل ، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل ، وعيب المركب منهما بقـدر قسطه منهمـا : الأغلب والأضعف . على أنه ان خلص هذا المركب من شوائب التكلف ، وشوائب التعسف ، كان بليغا مقبولا رائعا حلوا ، تحتضنه الصدور ، وتختلسه الآذان ، وتنتهبه المجالس ، ويتنافس فيه المنافس بعد المنافس . والتفاضل الواقع بين البلغاء فى النظم والنثر ، انما هو فى المركب الذى يسمى تأليفا ورصفا . وقد يجـوز أن تكون صورة العقل فى البديهة أوضح ، وأن تكون صورة الحس فى الروية ألوح ، الا أن ذلك من غرائب آثار النفس ، ونوادر أفعال الطبيعة ، والمدار على العمود الذى سلف نعته ، ورسا أصله »[1].
والتوحيدى يسلّم مع أستاذه السجستانى بأن الكلام قد يسنح به الطبع ، أو قد يطلب بالصناعة ، أو قد يكون مزيجا من الطبع والصناعة . والحس فى النوع الأول أظهر ، بينما العقل فى النوع الثانى أبين ، فى حين يجمع النوع الثالث بين الحس والعقل . وبيت القصيد فى الكلام الجيد أن يجىء خاليا من التكلف ، بعيدا عن التعسف ، بحيث ترتاح له الآذان ، وتقبل عليه الأذهان . ولعل هذا ما عبّر عنه التوحيـدى بعبارته الخاصة حينما كتب

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، ج ٢ ، ص ١٣٢ .

يقول : « والمدار على اجتلاب الحلاوة المذوقة بالطبع ، واجتناب النبوة الممجوجة بالسمع ؛ والقريحة الصافية قد تكدر ، والقريحة الكدرة قد تصفو ، وشر آفات البلاغة الاستكراه ، وأنصح نصائحها الرضا بالعفو .. وكان ابن المقفع يقف قلمه كثيرا ، فقيل له فى ذلك ، فقال : ان الكلام يقف فى صـــدرى فيقف قلمى لأتخيّره » [١] . ولم يجانب التوحيدى الصواب فى حكمه على البلاغة ، فان هذا الفن — كغيره من الفنون — يحتاج الى الدربة والمران وطول الممارسة ، ولا يتأتى لصاحبه الابداع فيه الا بعد جهد وطول باع وصراع عنيف . ولهذا قال أبو حيان : « ليس شىء أنفع للمنشىء من سوء الظن بنفسه ، والرجوع الى غيره وان كان دونه فى الدرجة . وليس فى الدنيا محسوب الا وهو محتاج الى تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد ، ومن تفرّد لم يكمل ، ومن شاور لم ينقص . وقد يستعجم المعنى كما يستعجم اللفظ ، ويشرد اللفظ كما يند المعنى ، وينتثر النظم كما ينتظم النثر ، وينحل المعقّد كما يعقّد المنحل » [٢] .

٦٧ — والظاهر أن التوحيدى قد فطن الى أن الفن — فى أصله — صراع عنيف ضد المادة : فاننا نجده يصوّر لنا — فى مواضع عديدة — ذلك الجهد الجهيد الذى يبذله أهل البلاغة فى سبيل تطويع اللفظ وتصفية المعنى ، وتخيّر العبارة .. الخ . والواقع أنه قد يكون فى استطاعة « السرعة » أن تحصل على

---

(١) و (٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الأول ، ص ٦٥ .

« اذن دخول » فى أى ميدان من الميادين ، اللهم الا فى ميدان الفن : فانه ليس من طبيعة الانتاج الفنى أن يكون وليد العجلة والتسرع واللهفة والاندفاع . والتوحيدى يذكّر الكاتب بهذه الحقيقة حين يقــول له : « ان من يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت ، وانما ينظــر أصبت فيه أم أخطــأت ، وأحسنت أم أسأت ، فابطاؤك غير مضيع اصابتك ، كما أن اسراعك غير معف على غلطتك »[1]. هذا الى أن الأديب فى حاجة الى الالمام بقواعد اللغة ، والوقوف على أصولها الدقيقة ، حتى يكون مالكا لناصية القول . وليس من شك فى أن دراسة اللغة تستلزم وقتا طويلا ، وجهدا كبيرا ، وممارسة شاقة . والتوحيدى ينص بصراحة على أن « من تكامل حظه من اللغة ، وتوفر نصيبه من النحو ، كان بالكلام أمهر ، وعلى تصريف المعانى أقدر ، وازداد بصيرة فى قيمة الانسان ، المفضل على جميع الحيوان » [2] . وهذا النص يذكرنا مرة أخرى بأن اللغة من أخص خصائص الانسان ، وأن الموجود البشرى هو الموجــود الوحيد الذى يعبّر عن نفسه باللفظ الدقيق ، والمعنى الرقيق ، والعبــارة الجزلة ، واللغة الســهلة ، دون تكلف أو تعسف ، ودون اقلال أو اخــلال !

٦٨ — بيد أن البلاغة قد تكون فى الشعر كما قد تكون فى النثر ، والتوحيدى حريص على معرفة حظ كل منهما من البلاغة ، فنراه يوجه الى مسكويه مسألة تتعلق بالنظم والنثر ، ومرتبة كل

(١) المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦٥ .
(٢) « رسالة فى العلوم » ، ص ٢٠٤ .

واحد منهما ، ومزية أحدهما ، ونسبة كل منهما الى الآخر ، وطبقات الناس فيهما .. الخ . وهو يلاحظ أن العادة جرت بتقديم النظم على النثر ، بينما ذهب قوم — على العكس من ذلك — الى تقديم النثر على الشعر ، فما الحجج التى يتذرّع بها كلا الطرفين ، وما وجه الصواب فيما ذهب اليه هؤلاء وأولئك ؟ (١) ويذكر لنا أبو حيان فى كتاب « الامتاع والمؤانسة » أن الوزير قال له فى الليلة الخامسة والعشرين : « أحب أن أسمع كلاما فى مراتب النظم والنثر ، والى أى حد ينتهيان ، وعلى أى شكل يتفقان ، وأيهما أجمع للفائدة ، وأرجع بالعائدة ، وأدخل فى الصناعة ، وأولى بالبراعة ؟ » (٢) . وقد أجاب أبو حيان على هذا السؤال اجابة طويلة مفصّلة ، أتى خلالها على كل ما وعاه عن أرباب هذه الصناعة ، فروى لنا الكثير من أقاويل البلغاء وأهل الكتابة فى هذا الصدد ، وفى مقدمتهم ابن كعب الانصارى ، وابن نباتة ، وابن ثوابة ، وقدامة بن جعفر ، وابن عبيد الكاتب ، وأبو عابد الكرخى صالح بن علىّ ، وأبو سليمان السجستانى وغيرهم . وليس فى وسعنا — بطبيعة الحال — أن نأتى على كل ما أورده أبو حيان فى هذا الباب ، وانما حسبنا أن نقول انه يميل الى الاستشهاد بآراء المفكرين والأدباء الذين يقدمون النثر على الشعر . ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده عن أبى عابد الكرخى من أنه قال : « النثر أصل الكلام ، والنظم فرعه ، والأصل

(١) « الهوامل والشوامل » : مسألة رقم ١٤٢ ، ص ٣٠٨ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، جـ ٢ ، ص ١٣٠ .

أشرف من الفرع ، والفرع أنقص من الأصل .. »[1] والتوحيدى يسهب فى شرح الأسباب التى استند اليها هذا الكاتب من أجل تقديم النثر على الشعر ، فنراه يقرر أولا أن الناس فى أول كلامهم يقصدون النثر ، ولا يتعرضون للنظم الا بعد ذلك لسبب عارض أو حاجة معينة . ثم ان من شرف النثر ثانيا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل والأنبياء كلها منثورة ، مع اختلاف لغاتها . ويلاحظ ثالثا أن الوحدة فى النثر أظهر منها فى الشعر ، فضلا عن أن النثر أبعد عن التكلف ، وأقرب الى الفطرة ، من الشعر المنظوم الداخل فى حصار العروض وأسر الوزن وقيد التأليف . ولهذا قيل « ان من شرف النثر أنه مبرأ من التكلف ، منزه عن الضرورة ، غنى عن الاعتذار والافتقار ، والتقديم والتأخير ، والحذف والتكرير ، وما هو أكثر من هذا مما هو مدون فى كتب القوافى والعروض لأربابها الذين استنفدوا غايتهم فيها »[2] ومحصّل هذا القول أن للنثر صدارة على الشعر : لأنه أكثر منه حرية وانطلاقا ، وأقل منه تكلفا وتعسفا ، وأقرب منه الى الطبع والسجيّة .

وينسب أبو حيان الى عيسى الوزير أنه قال : ان « النثر من قبل العقل ، والنظم من قبل الحس ، ولدخول النظم فى طى الحس دخلت اليه الآفة ، وغلبت عليه الضرورة ، واحتيج الى الاغضاء

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، ص ١٣٢ .
(٢) المرجع السابق : ص ١٣٣ — ١٣٤ .

عما لا يجوز مثله فى الأصل الذى هو النثر »[1] وتفضيل النثر على الشعر هنا قائم على وجهة نظر جديدة : لأن عيسى الوزير يلحق النثر بالعقل ، والشعر بالحس ، فينسب الى النثر حرية وانطلاقا ، ويصم الشعر بالتقيد والضرورة ، ولا شك أن الصدارة للحرية على الضرورة ، كما أن الشرف للعقل على الحس . ولهذا قيل أيضا : ان النثر كالحرّة ، والشعر كالأمة ، والأمة قد تكون أحسن وجها ، وأدمث شمائل ، وأحلى حركات ، الا أنها لا توصف بكرم جوهر الحرة ولا بشرف عرقها ، وعتق نفسها ، وفضل حيائها . والتوحيدى يروى لنا أيضا عن ابن كعب الأنصارى أنه قال : « ان من شرف النثر أن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينطق الا به آمرا وناهيا ، ومستخبرا ومخبرا ، وهاديا وواعظا ، وغاضبا وراضيا . وما سلب (أى الرسول) النظم الا لهبوطه عن درجة النثر ، ولا نزّه عنه الا لما فيه من النقص ، ولو تساويا لنطق بهما . ولما اختلفا خص بأشرفهما الذى هو أجول فى جميع المواضع ، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع »[2] ومفاد هذا القول أن الأحاديث النبوية الشريفة قد جاءت كلها منثورة ، نظرا لما فى النثر من متسع للقول ، فضلا عما فيه من ليونة وسيولة وسلامة .

ويروى لنا أبو حيان فى موضع آخر أنه سأل أستاذه أبا سليمان يوما رأيه فى كتاب ألّفه أبو اسحق الصابى فى تفضيل النثر والنظم ، فكان من جوابه : « قد كان منذ أيام سألنى عنهما ،

---

(١) المرجع السابق : ص ١٣٤ .

(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثانى ، ص ١٣٥ .

فقلت له : النثر أشرف جوهرا ، والنظم أشرف عرضا . قال : وكيف ؟ قلت : لأن الوحدة فى النثر أكثر ، والنثر الى الوحدة أقرب . فمرتبة النظم دون مرتبة النثر ، لأن الواحد أول ، والتابع له ثان » . ثم يعقّب أبو حيان على هذه الرواية بقوله انه عـاد يسائل أسـتاذه أبا سليمان : « فلم لا يطرب النثر كما يطرب النظم ؟ » . فقال السجستانى : — « لأنا منتظمون ، فما لاءمنا أطربنا . وصورة الواحد فينا ضعيفة ، ونسبتنا اليه بعيـدة ، فلذلك اذا أنشدنا ترنحنا .. وقد نجد مع ذلك أيضا فى أنفسنا مثل هذا الطرب والأريحية والنشوة والترنح عند فصل منثور .. (هذا الى أن) الكتب السماوية وردت بألفاظ منثورة ، ومذاهب مشهورة ، حتى أن من اصطفى بالرسالة فى آخر الأمر غلبت عليه تلك الوحدة ، فلم ينظم من تلقاء نفسه ، ولم يستطعه .. بل ترفع عن ذلك ، وخاض فى عرض ما كان الناس يعتادونه ويألفونه ، بأسلوب حير كل سامع .. الخ » [1] ومحصّل هذا القول أن النظم أدل على الطبيعة لأن النظم من حيز التركيب ، والنثر أدل على العقل ، لأن النثر من حيز البساطة . وتفضيل أبى سليمان للنثر على الشعر قائم على ايثاره للبساطة على التركيب وتفضـيله على الطبيعة .

٦٩ — ويعود أبو حيان مرة أخرى الى هذه المسألة فى احدى مقابساته ، فنراه يتساءل عن النثر والنظم وأيهما أشد تأثيرا فى

(١) « المقابسات » ، المقابسة رقم ٦٥ ، ص ٢٦١ .

النفس . وهو يروى لنا فى هذا الشأن ما قاله السجستانى من أننا تتقبل المنظوم بأكثر مما تتقبل المنثور « لأننا للطبيعة أكثر مما نحن للعقل » والوزن معشوق للطبيعة والحس ، فليس بدعا أن يكون اقبالنا عليه أكثر ، وولعنا به أشد . « والعقل يطلب المعنى ، فلذلك لاحظ للفظ عنده ، وان كان متشوقا معشوقا . والدليل على أن المعنى مطلوب النفس — دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة — أن المعنى متى صُوِّر بالسانح والخاطر وتوفى الحكم ، لم يبال بما يقويه من اللفظ ، الذى هو كاللباس والمعرض والاناء والظرف . ولكن العقل مع هذا يتخير لفظا بعد لفظ » ويعشق صورة دون صورة ، ويأنس بوزن دون وزن ، ولهذا شقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم » [1] . وصفوة القول أن النثر أقرب الى العقل لأنه أحرص على المعنى ، فى حين أن الشعر أقرب الى الحس لأنه أحرص على اللفظ .

والتوحيدى يورد لنا بعض أقوال المدافعين عن الشعر ، فيقول : ان فضائل النظم أنه صار صناعة بأسرها « تبحر العلماء فى دراسة قوافيها وتصاريفها وأعاريضها وبحورها » وما هكذا النثر : فانه قصر عن هذه الذروة الشامخة « وصار بضاعة رخيصة يتداولها الخاصة والعامة والنساء والصبيان ! هذا الى أن الشعر موسيقى ذات ايقاع ، فالناس يتغنون به ، ويطربون له ، فى حين أن النثر كلام عادى قلما ينجح فى اجتلاب الطرب

---

(١) المرجع السابق : المقابسة رقم ٦٠ — ص ٢٤٥ .

أو استثارة الهزة ! وفضلا عن ذلك ، فان من فضـل النظم أن الشواهد لا توجد الا فيه ، والحجج لا تؤخذ الا منه ، حتى لقد أصبح الشاعر حجة فى نظر الناس أجمعين ، وفى مقدمتهم الحكماء والفقهاء والنحويون واللغويون أنفسهم ! « والنـاس يقولون » : ما أكمل هذا البليغ لو قرض الشعر ! ولا يقولون : ما أشعر هذا الشاعر لو قدر على النثر ! وهذا لغنى الناظم عن الناثر ، وفقر الناثر الى الناظم » [1] .

بيد أن الكثيرين قد حملوا على الشعراء ، بدعوى أنهم ليسوا علماء ولا حكماء ، وانما هم بشر ناقصـون « يقولون والجشـع باد منهم ، والطمع غالب عليهم ، وعلى قدر الرغبـة والرهبة يكون صوابهم وخطأهم .. ولهذا قيل : لا تصحبن شاعرا ، فانه يهجوك مجانا ، ويطرى بثمن ، وهذا لأنه مع الريح أين مالت به مال » ! [2] والتوحيدى يعارض هذا الرأى فيقول ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقول : « ان من الشعر لحكما » . والشعر لا يخرج عن كونه كلاما — وان كان من قبيل النظم — ، والكلام يوصف بالصدق أو الكذب . فليس الصواب مقصورا على النثر دون النظم ، ولا الحق مقبولا بالنظم دون النثر ، وانما يعترض على باطل النظم ، كما يرحب بحق النثر ، ما دام النثر لا ينتقص من الحق شيئا .. [3] .

(١) « الامتاع والمؤانسة » ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ – ١٣٧ .

(٢) « مثالب الوزيرين » : ص ٥ – ٦ .

(٣) « مثالب الوزيرين » : ص ٦ – ٧ .

٧٠ — وقد يكون فى وسعنا أن نحذو حذو أبى سليمان المنطقى ، فنقول معه بأن فى النثر ظل النظم ، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ، كما أن فى الشعر ظلا من النثر ، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله ، ولا عذبت موارده ومصادره ، ولا بحوره وطرائقه ، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه [١] . واذا كان للشعر وزن هو النظم ، فان للنثر وزنا هو سياق الحديث ، وكل نوع من هذين النوعين من الوزن قد يكون مقبولا أو ممجوجا ، سهلا أو وعرا ، مألوفا أو غريبا ، حلو الذوق أو مره . ولهذا يقول أبو سليمان : « ان للنثر فضيلته التى لا تنكر ، كما أن للنظم شرفه الذى لا يجحد ولا يسترد ، لأن مناقب النثر فى مقابلة مناقب النظم ، ومثالب النظم فى مقابلة مثالب النثر ؛ والذى لابد منه فيهما السلامة والدقة ، وتجنب العويص ، وما يحتاج الى التأويل والتخليص . » [٢] . وأما اذا أردنا أن نميز بلاغة النثر عن بلاغة الشعر ، فربما كان فى وسعنا أن نقول ان بلاغة النثر أن يكون اللفظ متناولا ، والمعنى مشهورا ، والتهذيب مستعملا ، والتأليف سهلا ، والمراد سليما ، والرونق عاليا ، والحواشى رقيقة ، والأمثلة خفيفة المأخذ ، والهوادى متصلة ، والأعجاز مفصلة . وأما بلاغة الشعر فهى أن يكون نحوه مقبولا ، والمعنى من كل ناحية مكشوفا ، واللفظ من الغريب بريئا ، والكناية لطيفة ، والتصريح احتجاجا ، والمؤاخاة موجودة ، والمواءمة

(١) « المقابسات » : مقابسة رقم ٦٠ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ج ٢ ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

ظاهرة [1] . وقصارى القول أن البلاغة فى الشعر والنثر تقتضى أن يجىء المعنى فخما نبيلا ، واللفظ حلوا مقبولا ، فما أكثر ما رد صالح معناه لفاسد لفظه ، وما قبل فاسد معناه لصالح لفظه !!

والتوحيدى يسوق لنا الكثير من عبارات الصاحب بن عباد ، لكى يقدم لنا نماذج للكتابة الشوهاء التى لا تخلو من سجع متكلف ، وركاكة قبيحة ، وألفاظ ثقيلة على السمع .. الخ . وهو يقول فى ذلك — على سبيل المثال — انه « لمما يدل على ولوع ابن عباد بالسجع ، ومجاوزة الحد فيه بالافراط ، قوله يوما : حدثنى أبو على بن باش ، وكان من سادة الناش ! جعل السين شينا ، ومر فى الحديث وقال : هذه لغة ، وكذب » ! [2] ورأى التوحيدى فى السجع أنه ينبغى أن يكون كالطراز فى الثوب ، أو كالملح فى الطعام ، أو كالخال فى الوجه ؛ ولو كان الوجه كله خالا ، لما رأت العين فيه جمالا ! ويستشهد أبو حيان — فى هذا الصدد — بكلام طيب لأبى عبيد الكاتب النصرانى فيقول على لسانه : ان « الذى ينبغى أن يهجر رأسا ، ويرغب عنه جملة ، التكلف والاغلاق ، واستعمال الغريب والعويص ، وما يستهلك المعنى أو يفسده أو يحيله . وينبغى أن يكون الغرض الأول فى صحة المعنى ، والغرض الثانى فى تخير اللفظ ، والغرض الثالث فى تسهيل النظم وحلاوة التأليف ، واجتلاب الرونق ؛ والاقتصاد فى

(١) المرجع السابق : ص ١٤١ .
(٢) « مثالب الوزيرين » : ص ٩٨ .

المؤاخاة .. الخ » (١) ثم يستطرد أبو حيان فيحدثنا عن الأسلوب المثالى فى رأى هذا الكاتب النصرانى ، وينقل الينا علـى لسانه أيضا أن « خير الكلام ما أيده العقل بالحقيقة ، وساعده اللفظ بالرقة ، وكان له سهولة فى السمع ، .. وعذوبة فى القلب ، وروح فى الصدر .. (بحيث) يجمع لك بين الصحة والبهجة والتمام .. فأما صحته ؛ فمن جهة شهادة العقل بالصواب ، وأما بهجته ؛ فمن جهة جوهـر اللفظ ، واعتـدال القسمة ، وأما تمامه ؛ فمن جهة النظم الذى يستعير من النفس شغفها ، ويستثير من الروح كلفها » (٢) . وخير نموذج لهذا النوع من الكلام كتاب الله عز وجل ، فانه — بشهادة هذا الكاتب النصرانى نفسه — « كلام ليس فيه أثر للصنعة ، ولا علامة للتكلف ، وهو كلام منسكب انسكابا ، وجار جريا ، يزيد لطفه على الطبع بقدر ما يزيد الطبع على التصنّع ، قليله كثير ، وكثيره غزير ، ومعناه أقوم من لفظه ، ولفظه أرشق من وزنه ، ووزنه أعدل من نظمه ، ونظمه أحـلى من نثره ، ومجموعه أبهى من مفرّقه ، ومفرّقه أظرف من مجموعه ، وبعضه أغرب من كله ؛ وكلّه أعجب من بعضه ؛ وهو شىء يستوى فيه تعجّب الجاهل وتحيّر العالم ؛ ويستعلى الذهن ؛ ويستغرق الفهم ، ويحجب الرؤية عن الادراك ؛ ويردّها الى البديهة فى التسليم .. الخ (٣) ..

(١) المرجع السابق : ص ٩٤ .
(٢) المرجع السابق : ص ٩٥ .
(٣) المرجع السابق : ص ٩٧ .

.. وهكذا نرى أن أبا حيـــان قد قدم لنا دراسة شـــاملة مستفيضة لفن البلاغة ، فأظهرنا على أن « الكتابة الفنية » هى ثمرة لاتحاد المبنى والمعنى ، وامتزاج الصورة بالمادة ، وتكافؤ الشكل مع الموضوع ، بشرط أن تتوافر لها « وحدة فنية » تجعل لها طابعها الخاص الذى يشهد به « التعبير » نفسه . ولعل هذا ما عبّر عنه التوحيدى بعبارته السهلة الجزلة حينما قال : « أحسن الكلام ما رق لفظه ، ولطف معناه ؛ وتلألأ رونقه ؛ وقامت صورته بين نظم كأنه نثر ؛ ونثر كأنه نظم ؛ يطمع مشهوده بالسمع ؛ ويمتنع مقصوده على الطبع » [1] . واذا كان الجانب الأكبر من « فلسفة الفن » عند أبى حيان قد دار حول « فن البلاغة » فذلك لأنه قد وجد فى هذا الفن الذى نزل به الوحى على الأنبياء والمرسلين أشرف الفنون جميعا ؛ فضلا عن أنه — بحكم اشتغاله بممارسة هذا الفن — كان أقدر على وصفه وتحليله من كل ما عداه من الفنون ، حتى لقد أعد فيه رسالة سماها باسم « الكلام على الكلام » [2] ، وان كانت هـــذه الرسالة — مع الأسف — لم تصلنا ! .

(١) « الامتاع والمؤانسة » ج ٢ ، ص ١٤٥ .
(٢) المقابسات : ص ٢٤٦ .

خاتمة

أما بعد فقد حاولنا أن نقدم للقارىء العربى — فى هذا العرض الموجز — صورة سريعة لتفكير أبى حيان التوحيدى رائد حركة « الفلسفة الأدبية » أو « الأدب الفلسفى » فى القرن الرابع الهجرى . وليس من شك عندنا فى أن « الفلاسفة الأدباء » أو « الأدباء الفلاسفة » قد قاموا بدور هام فى تاريخ الفكر الاسلامى : لأنهم أحالوا الفلسفة الى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس ، وينهلون من معينها شتى ألوان المعرفة . واذا كنا قد وضعنا أبا حيان التوحيدى على رأس هذه الطائفة التى سميناها باسم طائفة « الأدباء الفلاسفة » فذلك لأننا لم نجد لديه مذهبا بعينه ، أو فلسفة بعينها ، بل وجدنا لديه ثقافة موسوعية قد ترددت فيها أصداء شتى المعارف التى كانت سائدة فى عصره ، وليست آراء التوحيدى فى الله والانسان والحياة والموت والأخلاق والفن وغير ذلك سوى مجرد تأملات قد اتسمت بطابع التساؤل والاستفهام ، أكثر مما هى اجابات قد انطوت على ردود نهائية أو حلول حاسمة . ولعل هذا هو السبب فى أننا قد أدخلنا التوحيدى فى عداد « فلاسفة السؤال » ، فاعتبرناه أول مفكر اسلامى اهتم بوضع المشكلات أكثر مما اهتم بالاجابة عنها .

وقد يكون من بعض أفضال أبى حيان على الفكر الاسلامى آنه استطاع أن يعبّر بلغة أدبية عن أعمق المشـــكلات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية التى كانت تقلق بال الفلاسفة فى عصره .

وعـــلى حين أن كل فيلسوف كان ينتصر لمذهب معيّن ، ويدافع عن رأى فلسفى بعينه ، نجد أن التوحيدى قد قدّم لنا « فلسفة متفتحة » ليس فيها حلول نهائية ، أو أجوبة حاسمة ، بل أسئلة مستمرة ، ومشكلات متوالية يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر . ولا غرابة فى ذلك ، فقد كان التوحيدى يشعر شعورا واضحا بأنه « ليس فى العلم شيء الا اذا بدىء بالكلام فيه اتصل وتسلسل حتى لا يوجد له مقطع ولا منفذ » (١) ، كما كان يعلم حق العلم « أن القيام بحقائق الأشياء وحدودها صعب ، لأنهـا لا توجد الا متلابسة ومتداخلة ، وتخليص كل واحد منها بحدّه وحقيقته ووزنه مما يفوت ذرع الانسان الضعيف .. » (٢) . ومن هنا فان أبا حيان لم يقتصر على الأخذ من كل علم بطرف ، بل هو قد حاول أيضـــا أن يضارب الآراء بعضـــها ببعض ، وأن يولّد « الدهشة » فى نفوس أولئك « الاعتقاديين » الغارقين فى سبات اليقين . وليس قوله بنسبية المعرفة وقصور العقل البشرى سوى تأكيد لنزعته التساؤلية المتفتحة التى كانت تنفر من كل تحجّر مذهبى ، وتجزع من كل صلف عقلى . والى جانب هذا وذاك ، فقد أسهم التوحيدى الى حد كبير فى توطيد دعائم تلك الحركة

(١) « الامتاع والمؤانسة » الجزء الأول ، ص ١٥٩ .
(٢) « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الثالث ، ص ٩٨ .

المنطقية الجدلية التى كانت تربط الفكر باللغة ، والمنطق بالنحو ، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بتحديد معانى الألفاظ تحديدا علميا دقيقا .

وسواء ألحقنا اسم « التوحيدى » باسم « الجاحظ » الذى كان له أثر كبير على ثقافته الأدبية والفكرية ، أم ألحقنا اسمه باسم « أبى سليمان السجستانى المنطقى » الذى تتلمذ على يديه ، وقال عنه انه أدق مفكرى عصره نظرا ، وأعمقهم فكرا ، وأصفاهم تأملا ، أم قلنا مع آخرين ان التوحيدى مفكر حر حاول أن يوفق بين العلم والدين على بساط التصوّف ، فان الشىء الوحيد الذى لا نزاع فيه هو أن أبا حيان كان علما فذا من أعلام الثقافة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى . ولا تقف أهمية التوحيدى عند تلك الثقافة الواسعة التى نقلها الينا ، أو ذلك التفكير المتنوّع الذى وضع بين أيدينا نماذج منه ، وانما تمتد قيمته أيضا الى تلك التوعية الفكرية التى حمل عبئها ، وذلك « الأدب الفلسفى » الذى عمل على نشره . ويخيّل الينا أن التوحيدى كان يمثل « حركة التنوير » فى التاريخ الاسلامى ، فاننا نجد لديه من حرية التفكير ، وسعة الأفق ، وعمق الثقافة ، ونضج العقلية ، ما يدفعنا الى تشبيهه بأحرار الفكر الغربى من ممثلى حركة التنوير . واذن فليس يكفى أن نقول مع البعض : « ان أبا حيان كان فيلسوفا مع الفلاسفة ، ومتكلما مع المتكلمين ،

ولغويا مع اللغويّين ، وصوفيا مع المتصوفين » [1] ، وانما يجب أن نضيف الى هـذا كله أن التوحيدى قد استطاع أن يمزج فى شخصه بين كل تلك الثقافات ، فكان أديبا موسوعيا بحق ، أو كان على الأصح مفكرا حرا مزج الفلسفة بالأدب ؛ فأحالها الى « ثقافة انسانية » بمعنى الكلمة ، وصهر التفكير الفلسفى فى بوتقة الجدال الأدبى ، فجعل منه « تساؤلا مفتوحا » ان صح هذا التعبير !

ويبقى بعد ذلك أن نتساءل : الى أى حد نجح التوحيدى فى مزج الفلسفة بالأدب ؛ وعلى أى نحـو استطاع أن يحقق التوافق بين شتى ضروب المعرفة التى حاول الجمع بينها ؟ .. وهنا قد يقول قائل ان الاستيعاب والجمع لا يكونان الا على حساب الاستيفاء والعمق ، فليس بدعا أن نرى التوحيدى يتطرق الى كل فن ، ويلج كل باب ، دون أن يتخصص فى شيء ، بل دون أن يتوغل فى أى فرع . وأصحاب هذا الرأى يأخذون على التوحيدى أنه اقتصر على الجمع بين ثقافات متباينة ، دون أن ينجح فى تحقيق التكامل بينها ، أو دون أن يحاول التأليف بينها على صعيد فكرى مرتفع . ولكن هؤلاء يتجاهلون العصر الذى عاش فيه أبو حيان ، فقد كان التراث اليونانى يحيا جنبا الى جنب مع الفكر الاسلامى ، دون أن ينهض بين المفكرين من يأخذ على عاتقه المزج بين الثقافتين أو الافادة من التراثين . ويظهر أن أبا حيان قد آلى على نفسه

(١) أحمد أمين : مقدمة « الهوامل والشـوامل » ، ١٩٥١ ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص « و » .

أن يقوم بهذه المهمة ، فاصطدم بالكثير من العوائق ؛ ولاقى الكثير من ضروب الخصومة والعداء . ولعل هذا هو السبب فى أنه لم ينجح فى الظفر بما كان أهلا له من مجد وشهرة فى عـــالم الأدب ، كما أنه لم يستطع أن يضمن لنفسه مكانة مرموقة فى دنيا الفلسفة ! وربما كان هذا ما عناه أحد المستشرقين المنصفين حين كتب يقول : « لقد كان أبو حيان فنانا ، غريبا بين أهـــل عصره ، وكان يعانى وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ، ويتقدم عليهم » [1] . وهكذا عاش أبو حيان مغمورا خامل الذكر ، الى أن جاءت الأجيال اللاحقة ، فعرفت له قدره ، واعترفت له بفضله ، وبذلك أحيته ميتا ، بعد أن كان قد مات حيا !

(١) آدم متز : «الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى»، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبى ريده ، ١٩٤١ ، ص ٤١٦ .

١

٢

٣

٤

٥

١

المراجع

١ ـ رسالتان : **الرسالة الأولى « فى الصداقة والصديق »** : **الرسالة الثانية « فى العلوم »** ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٣٠١ هـ ، ٢٠٨ص.

٢ ـ « **المقابسات** » ، تحقيق ونشر حسن السندوبى (مع مقدمة)، القاهرة ، المكتبة التجارية ، ١٩٢٩ م ، ٣٩٩ ص .

٣ ـ « **الامتاع والمؤانسة** » ، تحقيق ونشر أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ثلاثة أجزاء) .

الجزء الأول ١٩٣٩ (مع مقدمة) ٢٢٦ صفحة .

الجزء الثانى ١٩٤٢ (مع فهارس) ٢٠٥ صفحة .

الجزء الثالث ١٩٤٤ (مع فهارس) ٢٣٠ صفحة .

٤ ـ « **الاشارات الالهية** » ، تحقيق ونشر عبد الرحمن بدوى (مع تصدير عام) ، القاهرة ، مطبعة جامعة فؤاد الأول ، الجزء الأول ، ١٩٥٠ ، ٤١٠ ص .

٥ ـ «**الهوامل والشوامل** » للتوحيدى ومسكويه ، تحقيق ونشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١ ، ٣٩٩ ص .

٦ ـ « **ثلاث رسائل** » لأبى حيان التوحيدى : رسالة السقيفة ، ورسالة فى علم الكتابة ، ورسالة الحياة . تحقيق ونشر ابراهيم الكيلانى ، دمشق ، منشورات المعهد الفرنسى للدراسات العربية بدمشق ، ١٩٥١ ، ٨٨ ص .

٧ ـ «**البصائر والذخائر**» ، تحقيق ونشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ٣٠٣ ص .

٨ ـ « **مثالب الوزيرين** » ، تحقيق ونشر ابراهيم الكيلانى ، دمشق ، ١٩٦١ ، نشر وتوزيع دار الفكر العربى بدمشق ، ٤٠٠ ص .

٩ ـ ابراهيم الكيلانى : « **أبو حيان التوحيدى** » ، مجموعة نوابغ الفكر العربى ، (رقم ٢١) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

١٠ ـ ابراهيم الكيلانى : مقدمة « **مثالب الوزيرين** » لأبى حيان التوحيدى ، دمشق ، ١٩٦١ ، من ص « أ » الى ص «ك» .

١١ ـ احسان عباس : « **أبو حيان التوحيدى** » ، بيروت ، ١٩٦٣ .

١٢ ـ أحمد محمد الحوفى : « **أبو حيان التوحيدى** » ، جزءان ، القاهرة ، مجموعة قادة الفكر فى الشرق والغرب ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٥٧ .

١٣ ـ زكريا ابراهيم : «**أبو حيان التوحيدى : الأديب الفيلسوف**» ، بحث منشور بمجلة « المجلة » ، العدد ٨٠ ، أغسطس سنة ١٩٦٣ ، من ص ٢٥ الى ص ٢٩ .

١٤ ـ زكريا ابراهيم : « **أبو حيان التوحيدى : عالم النفس** » ، مقال منشور بمجلة « الرسالة » ، العدد ١٠٤٥ ، ٢٣ يناير سنة ١٩٦٤ ـ ص ٦ ـ ٨ .

١٥ ـ زكى نجيب محمود : تلخيص كتاب « **الامتاع والمؤانسة** » ،

بمجلة « تراث الانسانية » ، المجلد الأول ، العدد ١٠ ، من ص ٧٩٢ – الى ص ٨٠٢ ٠

١٦ ـ عبد الرزاق محيي الدين : « **أبو حيان التوحيدى** » ، القاهرة، مكتبة الخانجى ، ١٩٤٩ ٠

١٧ ـ مرجليوث : مادة « **التوحيدى** » ، «دائرة المعارف الاسلامية»، المجلد الأول ٠

١٨ ـ ابن أبى الحديد : ((**شرح نهج البلاغة**)) ، مطبعة دار نشر الكتب العربية ، ١٣٢٩ هـ ٠

١٩ ـ ابن حجر العسقلانى : « **لسان الميزان** » ، حيدرأباد ، ١٣٣١ هـ ٠

٢٠ ـ ابن خلكان : « **وفيات الأعيان** » ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ٠

٢١ ـ ابن شاكر : « **فوات الوفيات** » ، القاهرة ، مطبعة بولاق ، ١٢٨٣ ٠

٢٢ ـ الخوانسارى : « **روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات** » ، طبعة حجرية ، طهران ، ١٢٧١ هـ ٠

٢٣ ـ ج ٠ دى بور : ((**تاريخ الفلسفة فى الاسلام**)) ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ ٠

٢٤ ـ الذهبى : « **ميزان الاعتدال فى نقد الرجال** » ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ، مطبعة السعادة ٠

٢٥ ـ زكى مبارك : « **النثر الفنى فى القرن الرابع** » ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٣٤ م ٠

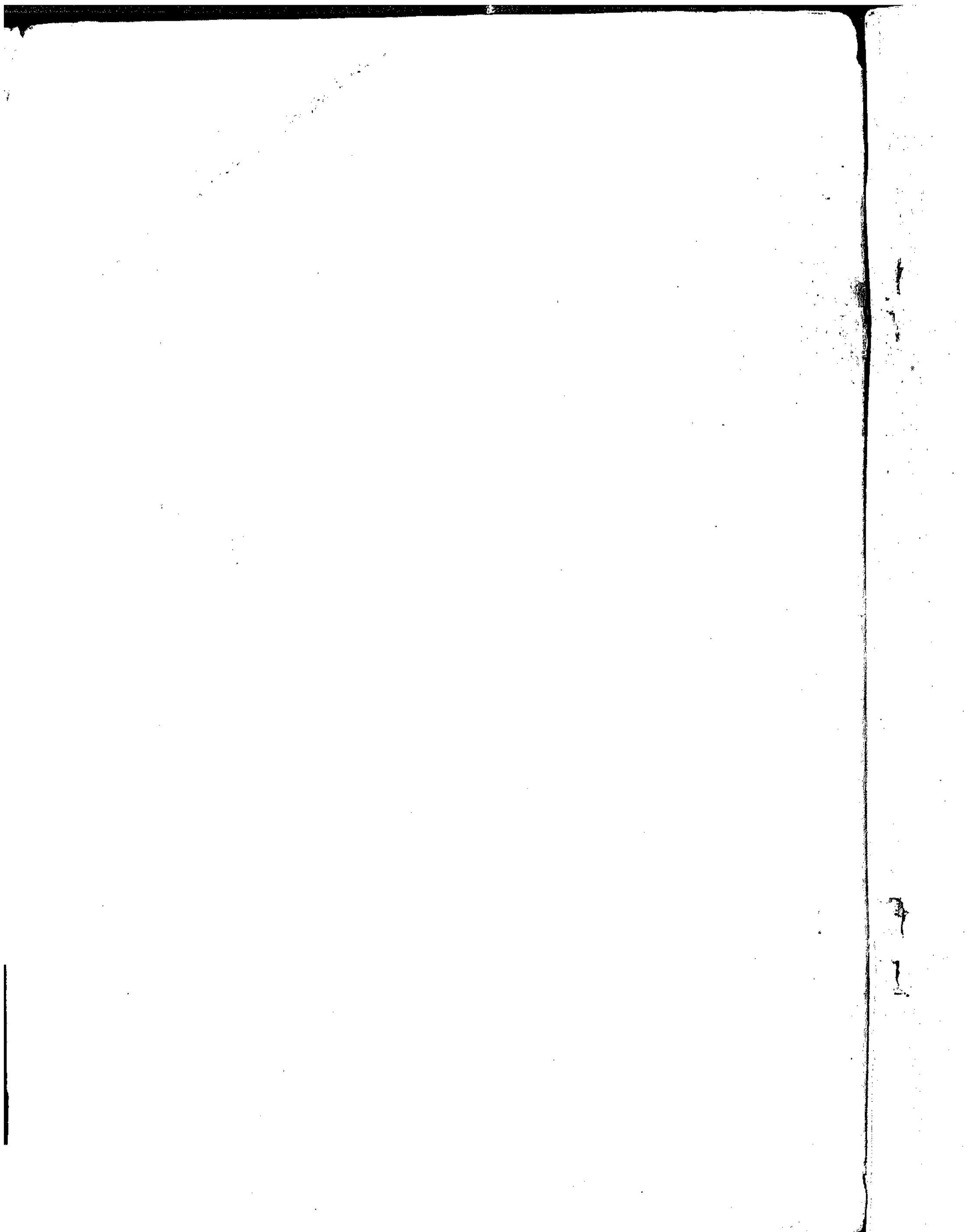
٢٦ ـ كرد على (محمد) : « **أمراء البيان** » ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧ م .

٢٧ ـ متز (آدم) : «**الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى** » ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ، ١٩٤١ م .

٢٨ ـ مايرهوف (ماكس) : « من الاسكندرية الى بغداد ، بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب » ، ضمن : « **التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية** » ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٠ ـ من ص ٣٧ ـ الى ص ١٠٠ .

٢٩ ـ ياقوت الرومى : « **معجم الأدباء** » ، القاهرة ، طبعة الدكتور فريد رفاعى ، ١٩٣٨ م .

فهرس



أعلام العرب

الكتاب القادم

ابن المعتز العباسى

للدكتور

أحمد كمال زكى

يصدر فى ٧ ديسمبر ١٩٦٤

يطلب من
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقى "الفجالة"
الثمن

مطبعة مصر